UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00576895 7

Handbuch zum Neuen Testament

Paul Wendland

Die hellenistisch - römische Kultur
Die urchristl. Literaturformen

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT

W. BAUER M. DIBELIUS H. GRESSMANN W. HEITMÜLLER E. KLOSTERMANN
F. NIEBERGALL E. PREUSCHEN L. RADERMACHER P. WENDLAND H. WINDISCH

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

[Neubearbeitung]

ERSTER BAND : ZWEITER UND DRITTER TEIL

DIE HELLENISTISCH-RÖMISCHE KULTUR

IN IHREN BEZIEHUNGEN ZU JUDENTUM UND CHRISTENTUM

DIE URCHRISTLICHEN LITERATURFORMEN

Von

D. DR. PAUL WENDLAND

O. PROFESSOR IN GÖTTINGEN

ZWEITE UND DRITTE AUFLAGE

Mit 5 Abbildungen im Text und 14 Tafeln

314172
3. 4. 35

TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1912

COPYRIGHT 1912 BY J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK), TÜBINGEN

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

Printed in Germany

Hermann Diels

Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff

gewidmet

VORREDE

Rascher, als ich es erwartete, ist die erste Auflage meiner Hellenistisch-römischen Kultur vergriffen. Nun gehen mit ihrer zweiten Auflage zusammen die Urchristlichen Literaturformen aus. Ueber Zweck und Begrenzung dieses zweiten Teiles, der zur Hälfte schon vor sieben Jahren niedergeschrieben war, dann aber völlig umgearbeitet worden ist, habe ich S. 257 gesprochen und verweise zur Ergänzung noch auf die prinzipiellen Ausführungen S. 272. 375 ff.

Die Kultur ist völlig umgearbeitet worden. Jede Seite hat Aenderungen, Zusätze, gelegentlich auch Kürzungen erfahren. Die neuere Literatur und neue Funde sind benutzt, mit Rücksicht auf zusammenfassende Arbeiten sind manche literarische Hinweise gestrichen worden. I ist fast neu geschrieben und den Proportionen des Ganzen angepaßt; III 3 IV 5 sind völlig umgestaltet worden. Die Religionsgeschichte ist jetzt durchweg straffer disponiert worden (s. S. 105 f.). S. 155 ist auf die Mysterienreligionen und ihre Kräfte und Tendenzen genauer eingegangen und K. VIII Synkretismus und Gnostizismus ist mit der Religionsgeschichte verbunden worden, während es früher als Anhang am Ende stand; dadurch wird ein volleres Bild der religiösen Stimmungen des niedergehenden Altertums gegeben, und die Konsequenz meiner Auffassung des Gnostizismus ist damit gezogen. X 1 ist die Gemeinsamkeit des Volksglaubens an neuen Beispielen erläutert, auch Christologie, Logos- und Mysterienbegriff, Sakramente sind besprochen worden. Das frühere K. IX 5 Christliche Apologetik hat jetzt passender seinen Platz am Ende der Literaturformen gefunden.

Ich glaube durch die Bearbeitung manche Wünsche meiner Kritiker erfüllt zu haben. Besonders haben mich R. Reitzenstein (Gött. Anzeigen 1908 S. 777 ff.) und W. Bousset (Theol. Rundschau XI 323 ff.) durch ihre eingehenden Besprechungen gefördert. Auch wo ich ihren Vorschlägen nicht folgen konnte, haben sie mich zur Prüfung und zu schärferer Fassung oder Begründung veranlaßt. Außerdem konnte ich manche briefliche Anregungen verwerten, vor

allem eine Fülle kritischer und ergänzender Bemerkungen von U. von Wilamowitz-Möllendorff.

Der Herr Verleger hat auf meinen Wunsch durch die Stärke der Auflage dafür gesorgt, daß ich für die neue Bearbeitung einen sehr viel größeren Zeitabstand gewinnen werde. Meinen Freunden Lietzmann und Radermacher habe ich für treue Hilfe bei den Korrekturen zu danken.

Göttingen, im März 1912.

Paul Wendland.

INHALTSÜBERSICHT

	Seite
Die hellenistisch-römische Kultur	1—256
Allgemeine Literaturnachweise	1
I Die weltgeschichtliche Bedeutung des Hellenismus	2
II Staat und Gesellschaft	11
1 Die hellenische und die hellenistische Zeit	11
2 Die römische Entwickelung	23
III Kosmopolitismus und Individualismus	35
1 Kosmopolitische Stimmung der neuen Zeit	35
2 Die Stoa	41
3 Individualismus	45
4 Realismus	50
IV Geschichte der Bildungsideale	53
1 Die hellenistische Entwickelung	53
2 Rhetorik und Philosophie im Kampfe um Rom	57
3 Römische Vorherrschaft	60
4 Zweite Sophistik	64
5 Schulwesen	72
V Die philosophische Propaganda und die Diatribe	75
1 Geschichte der Diatribe	75
2 Bedeutung der philosophischen Propaganda	81
3 Das Verhältnis der philosophisch-ethischen Propaganda zum Christentum	91
VI Hellenistische Religionsgeschichte	96
1 Aeltere Entwickelung	96
2 Hellenistische Philosophie	106
3 Rationalistisch-pragmatische Mythenbehandlung	115
4 Menschenvergötterung und Herrscherkult	123
5 Fremde Götter. Synkretismus. Astrologie und Magie. Mystik	127
VII Die religiöse Entwickelung unter der Römerherrschaft	137
1 Hellenisierung der römischen Religion	137
2 Die Stimmung der augustischen Zeit	142
3 Religionsgeschichte der Kaiserzeit	149
VIII Synkretismus und Gnostizismus	163
IX Hellenismus und Judentum	187
1 Palästinensisches Judentum	187
2 Hellenistisches Judentum	192
X Hellenismus und Christentum	211
1 Urchristentum und religiöser Synkretismus	212
2 Urchristliche Motive im Gegensatz und in der Annäherung an den Hellenismus	225
3 Paulus	240
4 Staat, Gesellschaft und Kirche	247

Seite

Die urchristlichen Literaturformen . . . . . 257—405

Vorbemerkung 257
XI Evangelien 258
1 Synoptische Evangelien 258
2 Die apokryphen Evangelien. Johannesevangelium . . . 292
XII Apostelgeschichten 314
1 Die kanonische Apostelgeschichte 314
2 Die apokryphen Apostelgeschichten 335
XIII Briefe 342
1 Briefe des Paulus 342
2 Pseudopaulinische Briefe 358
3 Katholische Briefe 367
4 Rückblick und Ausblick auf die spätere Briefliteratur . . 375
XIV Apokalypsen 381
XV Christliche Apologetik 391
Beilagen 406
Bilderanhang 418
I Namen- und Sachregister 437
II Christliche und jüdische Schriften 446
III Griechisches Wortregister 448

BERICHTIGUNGEN

S. 41 Zeile 1. 2 lies Naturvölker st. Kulturvölker.

S. 226 Z. 7. 8 und Z. 13 von unten ist nach S. 345 ff. 353 ff. etwas zu modifizieren.

S. 253 Anm. 1 lies III st. III 1.

S. 312 Anm. 2 lies δόξαν st. δόξα.

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

ERSTER BAND : ZWEITER TEIL

DIE HELLENISTISCH-RÖMISCHE KULTUR

IN IHREN BEZIEHUNGEN ZU JUDENTUM UND CHRISTENTUM

VON

D. DR. PAUL WENDLAND
O. PROFESSOR IN GÖTTINGEN

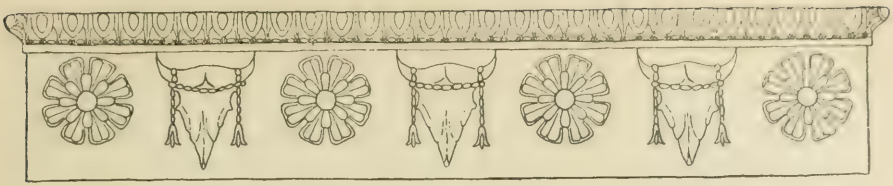
ZWEITE UND DRITTE AUFLAGE

MIT 5 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 14 TAFELN

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1912

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN



DIE HELLENISTISCH-RÖMISCHE KULTUR

JGDroysen, Geschichte des Hellenismus[2], 3 Bde, Gotha 1877 hat zuerst das Verständnis des hellenistischen Zeitalters eröffnet. — BNiese, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea, 3 Bde, Gotha 1893. 1899. 1903. — JBeloch, Griechische Geschichte III 1. 2, Straßburg 1904 gibt die beste Einführung. — JKaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters I II, Leipzig 1901. 1909 (s. meine Anzeige Th. L.-Z. 1909 Sp. 581 ff.). — UvWilamowitz, Staat und Gesellschaft der Griechen, Kultur der Gegenwart II Abt. IV 1, Berlin und Leipzig 1910 S. 1—207. — Auf dem Grunde einer tief eindringenden Charakteristik der gesamten Kultur zeichnet UvWilamowitz die Geschichte der griechischen Literatur in der Kultur der Gegenwart I 8[2] S. 1—238, Berlin und Leipzig 1907. — Einen Abriß der griechischen und der römischen Literatur geben EBethe, PWendland und ENorden, Einleitung in die Altertumswiss. 1, Leipzig 1910. — FSusemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit, 2 Bde, Leipzig 1891. 1892 (Nachschlagewerk). — Christ-Schmid, Gesch. der griech. Lit.[5], München 1905. 1911 (die 2. Hälfte von Bd. II fehlt noch, in der 1. hat OStählin die hellenistisch-jüdische Lit. bearbeitet). — Weite kulturgeschichtliche Gesichtspunkte eröffnet ERohdes Griechischer Roman[2], Leipzig 1900. — Von EZeller, Die Philosophie der Griechen, kommen Bd. III 1[4] und III 2[4], Leipzig 1909 und 1903 in Betracht. — JPMahaffy, The silver age of the Greek world, Chicago 1906. — Für die römische Entwickelung ist ThMommsens Römische Geschichte und daneben sein römisches Staatsrecht vor allem zu befragen. Die kulturgeschichtlichen Kapitel der Römischen Geschichte sind immer noch in der Art, wie sie alle Aeußerungen des römischen Lebens in ihrer Einheit begreifen, unübertroffen. Bd. V, der die Geschichte der Provinzen in der Kaiserzeit behandelt, ist für den Theologen der wichtigste. — MHartmann, Der Untergang der antiken Welt, Wien 1910. — LFriedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine[8], 4 Bde, Leipzig 1910. — FLeo, Die römische Literatur des Altertums, in dem schon erwähnten Bande der Kultur der Gegenwart S. 321—400. — ESchwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur I[3] II, Leipzig 1910. — Ders., Probleme der antiken Ethik, Jahrb. des Hochstifts zu Frankfurt a. M. 1906. — Pöhlmanns und Nieses Abriss der griechischen und der römischen Geschichte in IvMüllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft III 4. 5. — LHahn, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten. Mit besonderer Berücksichtigung der Sprache. Bis auf die Zeit Hadrians, Leipzig 1906 (Ders., Philol., Suppl. X 677—718). — UvWilamowitz, Griechisches Lesebuch, je 2 Halbbände Text und Erläuterungen, Berlin 1902 ist mit seinen Textproben und den ihnen vorausgehenden Einleitungen am besten geeignet, den Anfänger in die hellenistische Literatur einzuführen und ihm eine lebensvolle Anschauung zu vermitteln.

I

DIE WELTGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG DES HELLENISMUS

Die Zeit liegt noch nicht lange zurück, da das Zeitalter des Hellenismus, d. h. die Geschichte des Weltreiches Alexanders, der aus ihm hervorgegangenen hellenistischen Reiche, ihres Aufgehens ins römische Weltreich bis zur Einverleibung Aegyptens (30), dem Bewußtsein der Gebildeten fast ebenso entschwunden war wie die jüdische Geschichte und Literatur zwischen Esra und Jesus. Wenige Ausnahmen abgerechnet — die Geschichte der Philosophie dieser Zeit ist am weitesten gefördert, weil man sie stets im geschichtlichen Zusammenhange behandelt hat —, beruhte auch das Interesse der Philologen an der hellenistischen Literatur nicht auf einer unbefangenen geschichtlichen Schätzung ihres eigenen Wertes, sondern auf der Bedeutung, welche die gelehrte Forschung dieser Zeit für Tradition, Textgestaltung, Erklärung der klassischen Literatur besitzt. Diese klassizistischen Vorurteile, die ein Verständnis des Hellenismus auch der modernen Forschung lange Zeit unmöglich gemacht haben, gehen in letzter Linie zurück auf die attizistische Reaktion, die zu Augustus' Zeit siegreich durchgedrungen ist (s. K. IV 3. 4). Sie bedeutete zunächst ein Zurückschrauben der natürlichen geschichtlichen Entwickelung auf sprachlichem und literarischem Gebiete um 3—4 Jahrhunderte; sie eroberte sich aber bald weitere Gebiete als die der Sprache und des Stiles. Sie ist nur der Vorläufer einer allgemeineren reaktionär romantischen Strömung, die, ein deutliches Zeichen des Epigonentums, in der griechisch-römischen Kultur des II Jahrhunderts n. Chr. besonders erstarkend, die Wiederbelebung des Altertums nicht nur in Sprache und Literatur, sondern auch in Religion und Kunst, öffentlichen Einrichtungen und Formen des Lebens erstrebt. Unfähig, die Aufgaben der Gegenwart tatkräftig zu erfassen, orientiert sie sich an den Idealen, die sie in einer fernen Vergangenheit sucht. Diese rückläufige Bewegung stigmatisiert den Hellenismus als eine im Grunde unerlaubte Episode der Geschichte; es ist, als wenn die geschichtliche Bewegung in den Jahrhunderten des Hellenismus stille gestanden hätte. So wurde die hellenistische Literatur durch den Sieg des Attizismus dem Untergange geweiht; nur einem Teile der Poesie ist es besser ergangen, weil sie sich nicht in der Sprache des Lebens, sondern in den konventionellen Formen der historisch gewordenen Gattung bewegte, und weil zur Zeit des Attizismus die hellenistischen Dichter bereits für die Römer von Catull bis Ovid Stilmuster geworden waren, die nicht mehr entbehrt und verdrängt

werden konnten. Aus den versprengten Trümmern und zerstreuten Resten der hellenistischen Literatur, durch Rückschlüsse aus römischen Nachahmungen und späteren Umarbeitungen auf die Originale ein lebensvolles Gesamtbild der literarischen und geistigen Entwickelung zu gewinnen, ist eine der schwierigsten Aufgaben der Wissenschaft. Es ist begreiflich, daß es des Fortschrittes der Methoden im Zeitalter der historischen Wissenschaft und auch des starken Anstoßes durch neue Funde bedurft hat, um auch nur die Aufgaben richtig zu stellen.

So stammt der Begriff der klassischen Literatur und des klassischen Altertums aus der Spätantike. Damals hat man aus ästhetischen Gründen aus der Literatur einen Ausschnitt gewählt, dem man eine kanonische und normative Bedeutung zuschrieb, wie die Kirche der Bibel aus religiösen Gründen. Die klassische Literatur allein erschien, wie als passende Lektüre zur formalen Bildung der Jugend, so als einzig würdiges Muster der stilistischen Nachahmung und Objekt der Forschung. Die beschränkte Auswahl, die vorwiegend stilistische Schätzung, der entfernte Standpunkt des Betrachters erleichterten es, in der Antike die Einheit und das Ideal zu sehen. Diese idealisierende und nivellierende Betrachtung hat auf die Renaissance und auf den modernen Klassizismus stark eingewirkt, so mannigfach das Ideal abgewandelt war, das man zu verschiedenen Zeiten im Altertum ausgeprägt fand, und so wenig man sich vielfach dieses im Grunde schon durch die kanonische Auslese der Literatur gegebenen Einflusses bewußt war.

Kein moderner Philologe leugnet, daß die Kultur des V und IV Jahrhunderts nach dem Reichtum originaler und wahrhaft schöpferischer Gedanken, nach der Größe ihrer geistigen Heroen einzig dasteht, daß sie in der typischen Ausprägung der Weltanschauungen und Lebensauffassungen, in der Ausbildung der künstlerischen Formen das Größte geschaffen hat, daß antiker und moderner Klassizismus sich ein Verdienst erworben haben, indem sie das wertvollste Erbe des Altertums bewahrten und die Menschheit seinen ewigen Gehalt schätzen lehrten. Und es gibt zu denken, daß die höchsten Kunstformen und Gedankenschöpfungen in der Periode des nationalen Griechentums erwachsen sind. Aber durch ihre gerechte Schätzung darf der Hellenismus nicht um seine Rechte verkürzt werden. Er hat eine neue Kultur hervorgebracht, deren Formen und Anschauungen zum Teil bis in die Gegenwart herrschen oder nachwirken. Er hat neue Literaturgattungen geschaffen und alte auf die Höhe ihrer Entwickelung geführt. Er hat die Fachwissenschaften zur höchsten Blüte gebracht. Und auch wer die selbständige Bedeutung des Hellenismus, die Schaffung neuer geistiger Werte, die ihm ver-

dankt wird, verkennen wollte, der müßte ihm doch das Verdienst zuschreiben, daß das Griechentum neben dem Christentum die Grundlage unserer Kultur geworden ist. Es ist eine geschichtliche Erfahrung, die auch an der Religion Jesu sich bewährt, daß neue geistige Schöpfungen nicht in ihren originalen Formen, in der ursprünglichen Fassung und Verbindung der Ideen sich weitere Kreise erobern. Sie müssen erst, sozusagen, auf ein niederes Niveau geführt, in starrere und leichter faßliche Formen ausgeprägt werden, um allgemeinere Anerkennung und Geltung zu finden. So hat der Hellenismus den Ertrag der älteren griechischen, vor allem attischen Geistesarbeit und Kulturentwickelung in die Formen gegossen, die ein Gemeinbesitz der Kulturvölker geworden sind. Und in gewissem Sinne erreicht die griechische Geschichte ihre Höhe in der Periode, wo das Griechentum seine große Bestimmung der geistigen Eroberung und Erziehung der Völker erreicht.

Der Hellenismus hat, um nur seine größten geschichtlichen Wirkungen zu erwähnen, erstens an den Römern eine große Erziehungsaufgabe erfüllt. Die römische Kulturentwickelung, namentlich seit dem zweiten punischen Kriege, erscheint als ein fortschreitender Hellenisierungsprozeß, welcher Religion und Sitte, Sprache und Literatur, schließlich auch die originalste römische Schöpfung, das Recht, durchdringt und eine Kultur erzeugt, die man einem Palimpseste mit unterer römischer und oberer griechischer Schrift vergleichen könnte. Mag für den antiquarischen Forscher dieser Prozeß, der das Verständnis des echten Römertums so sehr erschwert hat, einen beklagenswerten Verlust bedeuten, für die Geschichte der Menschheit ist er ein unendlicher Gewinn und Segen gewesen. Denn er hat dem römischen Volke erst die Kraft gegeben, Träger einer großen Kulturmission unter den Völkern des westlichen Mittelmeeres zu werden. Der Hellenismus hat den Römern die vorbildlichen griechischen Literaturformen vermittelt, hat die römische Sprache geschmeidig gemacht und noch in der Kaiserzeit einen neuen Stil gezeitigt, dessen orginalste Ausgestaltung wir in Tacitus bewundern; das feine Gefühl der romanischen Nationen für Wohlklang und Gesetzmäßigkeit der Sprache ist hellenistisch-römisches Erbteil. Der Hellenismus hat den Römern und damit allen Völkern einen wesentlichen Beitrag zur grammatischen, logischen, rhetorischen Terminologie beigesteuert. Die mittlere Stoa hat den gebildeten Römern ihre höchsten sittlichen Ideale zum Bewußtsein gebracht und wirkungsvoll gepredigt, hat den Anstoß zur Vergeistigung und Verinnerlichung der Religion gegeben. Begriff und Formen des hellenistischen Königtums haben allmählich den römischen Prinzipat zur absoluten Monarchie umgestalten geholfen und in staatlicher und kirchlicher Organisation bis auf die

Gegenwart nachgewirkt. Wenn Ihering die Ueberwindung des Nationalitätsprinzips durch den Gedanken der Universalität als die welthistorische Aufgabe Roms bezeichnet, die zuerst durch Verbindung der Völker zur Einheit des Staates, dann durch die Einheit der Kirche, endlich durch die Rezeption des römischen Rechtes erfüllt sei, so ist nicht zu vergessen, welchen Anteil der Hellenismus an der Bewältigung dieser Aufgabe hat.

Weiter, wir haben gelernt, die alte Kirche, wie sie in Glauben und Lehre, Sitten und Kultformen, Literatur und Kunst geworden ist, als das Produkt eines Kompromisses zwischen Urchristentum und griechisch-römischer Kultur zu begreifen. Aber das Griechentum, mit dem die Kirche vor allem sich auseinanderzusetzen hatte, von dem sie kämpfend so viel gelernt und übernommen hat, ist das hellenistische. Dämonenglauben, Jenseitshoffnungen, Volksglauben, Aberglauben, Synkretismus und Kultformen der hellenistischen Zeit haben einen starken Einfluß ausgeübt. Die κοινή ist das Organ der christlichen Propaganda und der ältesten christlichen Schriften gewesen. Die Kirche fand das Bewußtsein der Gebildeten von stoischer Religiosität und Moral beherrscht vor. Sie fand den stoischen Pantheismus vor, an den die Areopagrede anknüpft, und die Ausdeutung der Volksgötter als Teilkräfte der einen Gottheit, und sie hatte einen starken Anhalt an der monotheistischen Tendenz und an der Zersetzung des Polytheismus, die beide von der Philosophie mächtig gefördert waren. Sie setzte die Polemik der Philosophie gegen den Polytheismus fort, und sie entlehnte von der Stoa die allegorische Auslegungsmethode, mit der sie das Anstößige und Paradoxe ihrer heiligen Schriften dem Geschmacke der Zeit anziehend machen konnte. Sie sah auch Plato wesentlich durch das Medium des späteren Platonismus, d. h. sie verstand ihn im Sinne einer mystischen, einseitig auf das letzte Ziel einer intuitiven Erkenntnis, die jenseits aller verstandesmäßigen Tätigkeit liegt, gerichteten Frömmigkeit. Sie ist von der asketischen Moral der Stoa und des Neuplatonismus beeinflußt worden. Sie hat die Theodicee der Stoa und des Neuplatonismus übernommen, und der Neuplatonismus hat sehr wesentlich zur Ausgestaltung ihrer himmlischen Hierarchie beigetragen. Sie hat eine Reihe hellenistischer Literaturformen sich angeeignet und lebendig erhalten.

Auf dem Prozesse der Hellenisierung des römischen Volkes und der Kirche beruht die Kontinuität der Kultur, welche die antike und die moderne Welt verbindet. Durch die große Mittlerrolle, die Römertum und Kirche gespielt haben, ist gewiß auch viel von den geistigen Errungenschaften der klassischen Zeit in das moderne Bewußtsein übergegangen, aber es ist zunächst übergeleitet worden in

der eigentümlichen Anpassung und Umformung der Ideen, in der Ausprägung der Formen, die der Hellenismus gebildet hat. Wo er die maßgebenden Anschauungen nicht aus den neuen Kulturbedingungen selbständig geschaffen hat, hat er doch die Nuancen und Begriffsformen gefundeu, die gedauert haben.

Gewiß hat die Kirche die wertvollsten Ideen und geistigen Kräfte des Griechentums wie des Christentums nur durch mancherlei Trübungen und Brechungen aufgefaßt und vermittelt; sie hat den Kern mit immer mehr deckenden Hüllen umkleidet und unkenntlich gemacht; sie hat den Ertrag der überkommenen Bildung in immer starrere, das ursprüngliche Leben bannende und den Geist tötende Formen gefaßt. Sie mußte es; denn sie hatte eine harte Arbeit der Erziehung an rohen Völkern zu verrichten. Aber sie hat doch die Tradition erhalten, hat latente Kräfte des Christentums und Griechentums bewahrt, die nur in ihren ursprünglichen Wirkungen wieder ergriffen und neu belebt zu werden brauchten, um in der Reformation und im Pietismus, in der Renaissance und im Neuhumanismus eine innere Wiedergeburt, ein frisches, die alten Formen und Hüllen sprengendes Leben zu erzeugen. Sie hat die Verbindung mit den großen Zeugen vergangener Welten aufrecht erhalten und damit den Zugang zu den reinen Quellen ermöglicht, aus denen die Völker in den Zeiten ihres geistigen Aufschwunges ihren Lebensinhalt und ihre Ideale bereichern konnten.

Zweimal hat man in neueren Zeiten die Anknüpfung an die antike Kultur gesucht und aus dieser Bereicherung, Erneuerung, Erweiterung, Vertiefung des eigenen Lebens geschöpft. Die Renaissance ist seit dem XIV Jahrhundert aus den sozialen und politischen Verhältnissen Italiens, aus dem Antagonismus der kleinen Staaten und der Sehnsucht nach nationaler Einheit, aus der Opposition gegen die Kirche und die Macht der Hierarchie und der Dogmatik geboren. Der Persönlichkeitsdrang beginnt sich von den geltenden Autoritäten, von der kirchlichen Bevormundung zu emanzipieren. Und mit den inneren Bedürfnissen der Zeit verbinden sich die Erinnerungen der Vergangenheit: Im Altertum entdeckt man das vollere Menschentum und die freiere Lebensauffassung, die man sucht, verwandte Kräfte eines persönlichen Innenlebens, Stimmen großer und lebendiger Menschen. Ein geschichtlich treues Bild des Altertums konnte dieser Humanismus nicht gewinnen. Wünsche und Hoffnungen, Ideale und Interessen der Gegenwart geben dem Bilde der Vergangenheit seine besondere Farbe und umweben es mit dem Zauber der Phantasie und dem Schimmer der Dichtung. Das so gewonnene Bild des Altertums war ein tendenziös idealisiertes, einseitiges Bild. Man projiziert das Altertum noch auf eine Fläche, die Kenntnis des

Griechischen war noch zu unzulänglich, um auch nur Wesen und Eigenart der beiden Völker fassen zu können. Die hellenisierten Römer, besonders Cicero, vermittelten den Zugang zum Griechentum; in ihrer Auffassung, Färbung und Perspektive sah man das griechische Wesen, und in den durch römische Literatur vermittelten besten Gedanken des Hellenismus fand man sein Ideal wieder. An bedeutenden Ansätzen zu historischer Kritik fehlte es, besonders auf theologischem Gebiete, nicht; dennoch war nicht geschichtliche Erkenntnis, sondern Darstellung eines neuen Lebensinhaltes Ziel der ganzen Bewegung, schöngeistige Produktion in antiker Formensprache und Imitation auf literarischem Gebiete ihr Hauptinhalt, Eloquenz ihre sich am längsten behauptende Ausdrucksform.

Auf italienischem Boden waren Renaissance und Humanismus durch einen in den monumentalen Resten noch sichtbaren Zusammenhang der Geschichte, durch Volkstum, Temperament und Formensinn tiefer begründet; auf den Boden anderer Völker verpflanzt mußten sie wesentlich Sache der Erudition, nicht inneres Anliegen des Herzens sein. Hier barg der Humanismus als eine künstlich übertragene, nicht spontan erzeugte Bewegung die Gefahr, die natürlichen Kräfte des nationalen Lebens in fremdartige Bahnen zu leiten, eine tiefe Kluft zwischen dem Volkstum und der dem Volkstum feindlich gegenüberstehenden Bildung zu schaffen. Da war es für Deutschland ein Glück, daß der Humanismus hier auf eine religiöse Bewegung stieß, welche die innersten Kräfte der Volksseele ganz anders aufzuregen und zu befreien imstande war. Die deutsche Reformation hat ihm nur eine dienende Stellung eingeräumt. Er wurde ein Mittel zu dem Zweck, das Evangelium in seiner unverfälschten Reinheit wiederherzustellen. Die Pflege der alten Sprachen in den Schulen sollte wesentlich der Läuterung der Religion, der Verbreitung religiöser Erkenntnis dienen.

In der Aufgabe der weiteren Vertiefung der Altertumswissenschaften lösten sich die Völker ab. Die Zeit für den deutschen Humanismus war erst gekommen, als Deutschland sein ganz selbständiges Geistesleben, seine nationale Dichtung, seine eigene Kultur gewann. Herder mit seinem tiefen Verständnis für das Völkerleben und die mannigfachen Offenbarungen der Volksseele, Winckelmann mit seinem Schönheitsideale und dem fruchtbaren Gedanken der Entwickelung, Chr. G. Heyne mit der Fülle der Anregungen, die sich aus der Weite seines geschichtlichen Gesichtskreises ergaben, sind die Bahnbrecher, Schiller und Goethe, W. von Humboldt und die Romantiker die Träger der neuhumanistischen Bewegung gewesen. Wieder sucht man ein neues, freieres, formenschönes Menschentum; man lehnt sich auf gegen die Fesseln, in die konventionelle Formen, einseitiger Intellektualismus und ratio-

nalistisches Regelwerk das geistige Leben eingeschnürt haben, und wieder verbindet sich das Streben nach einem neuen Menschentum mit den verwandten Kräften, die es im Altertum entdeckt. Der Grieche ist Schiller der einfachste, reinste und höchste Typus der Menschheit. »Wenn wir uns dem Altertum gegenüberstellen und es ernstlich in der Absicht anschauen, uns daran zu bilden, so gewinnen wir die Empfindung, als ob wir erst eigentlich zu Menschen würden« (Goethe). Aber der Begriff des Menschentums ist gegen früher sehr erweitert. Der Neuhumanismus dringt in die geheimnisvollen, irrationalen Tiefen des Seelenlebens und sucht das Dunkel des Trieb- und Gefühlslebens zu erhellen; er möchte das Leben aller Völker umfassen und immer neue Quellen der Bereicherung des eigenen Daseins entdecken; er erweitert sein Lebensgefühl durch Aufgehen in Natur und Welt, durch Streben ins Unendliche.

Durch den Neuhumanismus erst wird ein tieferes Verständnis des Griechentums gewonnen. An der im strengsten Sinne des Wortes originalen Poesie der Griechen ließen Bedingungen und Wesen dichterischen Schaffens sich besonders klar fassen, und es war ein großer Fortschritt, daß der Unterschied der schöpferischen griechischen Literatur von der abhängigen und nachbildenden römischen erkannt wurde. Höhe und Blüte antiker Kultur wurde jetzt in ihrer Bedeutung gewürdigt. Freilich gab auch hier der Glaube und das eigene Ideal dem Bilde des Altertums seine besondere Farbe, der Richtung der Forschung ihr Ziel. Die nationale Bedingtheit antiker Kultur wurde noch unterschätzt. Im Griechentum sollte das vollkommen harmonische Menschentum verwirklicht und als ewig gültiges Muster für alle Zeiten aufgestellt sein. Dies Menschentum hatte einen ästhetischen und weltbürgerlichen Charakter, der auf die Dauer einer Nation mit aufsteigender politischer Entwickelung und wachsendem nationalem Selbstbewußtsein nicht genügen konnte, und der Neuhumanismus ist vor den Gefahren einer Erstarrung in klassizistischen Vorurteilen durch seine späteren geistlosen Jünger nicht bewahrt geblieben.

Dennoch birgt der Neuhumanismus durch seinen Zug zur Universalität und Totalität wie zur Individualisierung und Differenzierung der Persönlichkeit in sich solche Tiefe des Verständnisses für geschichtliche Entwickelung, solche Fülle fruchtbarer Geschichtsanschauungen, daß auf diesem Boden der Aufbau der modernen Geschichtswissenschaft sich erhob. Wir stehen jetzt mitten in der Entwickelung der Geisteswissenschaften, deren Grundlegung im ersten Drittel des XIX Jahrhunderts erfolgte. Nicht mehr systematisierende Darstellung des Zuständlichen, sondern genetische Entwickelung ist jetzt das Ziel der Altertumswissenschaft. Grammatik, Altertümer, Mythologie wandeln sich in Sprachgeschichte, Rechtsgeschichte, Reli-

gionsgeschichte. Zur Zeit der Befreiungskriege erschlossen zuerst unter dem Eindruck einer selbsterlebten großen Geschichte Historiker ein tieferes Verständnis geschichtlicher Entwickelung, das bald auch dem Altertum zugute kam. Der Staat und die politische Geschichte wurden wieder als Kern der Geschichte und Mittelpunkt aller Aeußerungen des nationalen Lebens gewürdigt. Jede Nation und jedes Zeitalter hat jetzt einen besonderen selbständigen Wert. Niebuhr und Mommsen haben auf der Grundlage der Verfassungs- und Rechtsgeschichte die römische Geschichte neu aufgebaut.

J. G. Droysen ist seiner Zeit weit vorangeeilt, indem er in seiner Geschichte des Hellenismus (1. Aufl. 1836 und 1843) die Entwickelung und die treibenden Kräfte, die Bedeutung des Hellenismus für die Kontinuität der geschichtlichen Entwickelung und für die Kultur der Menschheit wirkungsvoll dargelegt hat. Leider kam er über das erste Jahrhundert nicht hinaus und erst nach Jahrzehnten hat der kühne Bahnbrecher würdige Nachfolger gefunden. Die Arbeit des Spatens, die Ausgrabung hellenistischer Städte (Pergamon, Magnesia, Priene), die Fülle neu entdeckter Inschriften und Papyri hat die Forschung mächtig gefördert und ihr gebieterisch neue Aufgaben und Ziele gestellt, die durch den Widerspruch einseitig ästhetisierender Schätzung, der die großen geschichtlichen Probleme fern liegen, nicht aus der Welt geschafft werden können. Die gründliche Erforschung des Urchristentums weist fort und fort auf die Notwendigkeit hin, wie das spätere Judentum, so überhaupt die Geschichte der Kultur in ihren Wurzeln zu erforschen, welche die Welt zur Zeit der Ausbreitung des Christentums beherrschte. Als dann auch die Bedeutung der römischen Kaiserzeit und ihrer Kultur, namentlich durch den fünften Band von Mommsens Römischer Geschichte, zur Anschauung gebracht wurde, waren die wesentlichsten Bedingungen erfüllt, um die christliche Entwickelung im geschichtlichen Zusammenhange zu verstehen.

Die Notwendigkeit des Zusammenwirkens philologisch-historischer und theologischer Forschung ist längst gegeben. Die normgebende und humanistische Philologie hat sich zur geschichtlichen Disziplin umgestaltet. Wie sie jetzt die Geschichte des Altertums in ihrer ganzen Weite faßt, kann sie an der Umgestaltung der alten Welt durch das Christentum und an der christlichen Literatur nicht vorübergehen; und so mußte sie mit einer Theologie zusammentreffen, die seit den großen Tübingern den gleichen Umbildungsprozeß zu einer historischen Wissenschaft erfahren hat. Die Zeiten liegen lange hinter uns, wo einst Fr. A. Wolf die Evangelien-Erklärung mit Entrüstung über das barbarische Griechisch und »die Schlechtigkeit des Zeugs« bei Mt 8 28 abbrach, wo Niebuhr die Sibyllinischen Bücher als »bloßer Quark« erschienen und Lachmann den Ignatius »mit

höchstem Wiederwillen gegen das rein dumme Zeug« durchackerte. Aber nachgewirkt haben die klassizistischen Vorurteile lange, schon weil das sprachgeschichtliche Verständnis christlicher Schriften spät gewonnen wurde, und gefunden haben sich Philologie und Theologie spät. Useners starke Anregungen, die Fülle neuer Ausgaben der Kirchenschriftsteller, mit denen die Philologen wirklich arbeiten konnten, haben die Verbindung gefördert.

Die Philologie ist historisch geworden und hat damit das klassizistische Dogma vom harmonischen Griechentum als Einheit und als Ideal für immer vernichtet. Statt dessen erhebt sich die große Aufgabe, die kontinuierliche Entwickelung der griechisch-römischen Kultur mit den mannigfaltigen sich kreuzenden und ablösenden Strömungen zu zeichnen und uns damit das Verständnis für die Grundlagen unserer Kultur zu eröffnen. Das für die allgemeine Kultur der Menschheit wichtigste Glied dieser Entwickelung ist der Hellenismus, wichtig besonders auch für das Verständnis der Geschichte der christlichen Kirche. Die alle Mittelmeerländer umfassende griechische Weltkultur ist gleichzeitig Grundlage und Wurzel, das einigende Band moderner Kultur. Die Geschichte des Hellenismus ist zugleich unsere Geschichte und unsere Vergangenheit. Denn das Christentum hat sich zuerst die hellenistische und die hellenisierte römische Welt erobert. Es hat nicht gesiegt, indem es nach dem Bankerott des Heidentums als ganz neue Größe in die freie Lücke eintrat, wie man es sich etwa früher vorstellte. Es hat auch nicht um den Preis der Vernichtung der heidnischen Kultur den Sieg gewonnen. Die vielfach konvergierende und parallel laufende profane und christliche Entwickelung führt zu einer Annäherung und Ausgleichung, in der das Christentum alle assimilationsfähigen Kräfte der heidnischen Kultur absorbiert und so den Uebergang vom Alten zum Neuen erleichtert. Mit gewissem Recht könnte man auch über diese Entwickelung als Motto das Wort des Horaz setzen, in dem er den Einfluß des griechischen Geistes auf das Römertum formuliert: Griechenland besiegte seinen Sieger.

Eine vollständige Kulturgeschichte in den Grundlinien zu zeichnen, übersteigt nicht nur die Grenzen des mir zur Verfügung stehenden Raumes, sondern auch das Maß meiner Kräfte. Selbst ein Kenner wird es noch nicht wagen, eine Geschichte des griechischen Wirtschaftslebens oder des griechischen Rechtes in hellenistischer Zeit zu schreiben, trotzdem wir den letzten Jahren höchst fruchtbare Anregungen und wertvolle Spezialarbeiten verdanken; durch die Arbeiten von Beloch, Mitteis, Wilcken, E. Meyer sind die Fragen eben erst in Fluß gekommen [1]. Mit dem Zweck des Handbuches war die Be-

[1]) Ich verweise auf die Skizzen der Wirtschaftsgeschichte von E. Meyer,

schränkung auf die Strömungen der geistigen Kultur gegeben. Wo liegen die Grundlagen und Wurzeln der Kultur, mit der das Christentum sich auseinandergesetzt hat? Welche Stimmungen und Dispositionen fand es in der Welt vor, in der es eine so große Umwälzung hervorgerufen hat? Unter welchen fördernden und hemmenden Momenten hat es sich verbreitet und entwickelt? Welche Erscheinungen der Kultur haben es positiv oder negativ beeinflußt? Diese Fragen faßt meine Skizze ins Auge. Sie möchte die vielen wertvollen Arbeiten neuerer Theologen — ich nenne vor allen Harnack und Hatch — ergänzen, indem sie ein zusammenhängendes Bild der Hauptströmungen der kulturgeschichtlichen Entwickelung gibt und darum ihren Standpunkt nicht erst in der Zeit nimmt, wo die energische Auseinandersetzung des Christentums mit dem Hellenismus beginnt; nur zur Vervollständigung des Bildes wird die nach dem II Jahrh. n. Chr. liegende Entwickelung berücksichtigt. Der lebendige Kontakt theologischer und philologischer Forschung auf den beide angehenden Gebieten, den auch diese Arbeit zu fördern bestimmt ist, wird der Vervollkommnung dieses Versuches zugute kommen, welcher der Nachsicht und der anregenden Kritik in gleicher Weise bedarf.

II

STAAT UND GESELLSCHAFT

1 Die hellenische und die hellenistische Zeit

Es war das Verhängnis der hellenischen Nation, daß sie zwar eine selbständige, auf Freiheit des politischen und geistigen Lebens gegründete, dem Orient überlegene Kultur erwarb, aber die dem nationalen Bewußtsein entsprechende politische Einigung aus eigener Kraft nicht erreichen konnte. Nur weil sie durch Fremdherrschaft von den Schranken traditioneller Gebundenheit und den Autoritäten gelöst waren, konnten ionische Männer die freie Wissenschaft als höchste Blüte ionischer Kultur schaffen. Ionische Sprache und Kultur waren auf dem Wege, gemeinhellenische Bedeutung zu gewinnen; aber diese Entwickelung konnte nicht zum Ziele kommen, weil sie von keiner politischen Macht getragen war. Nach den glänzenden Erfolgen der Perserkriege tritt Athen in das Erbe Ioniens. Es schafft sich sein mächtiges Seereich, eine eigene Kultur, eine die ionische

Kleine Schriften, Halle 1910 S. 81—168 und O. Neurath, Aus Natur- und Geisteswelt Bd. 258.

ablösende und in den Schatten stellende Literatur. Attische Sprache und Literatur, Sitte und Recht erobern sich mit der Ausbreitung attischer Herrschaft immer weitere Gebiete.

Athen sah sich in dieser Entwickelung vor Aufgaben gestellt, denen seine Kräfte auf die Dauer nicht gewachsen waren: Offensive gegen die Perser, Behauptung des Meeres,Sicherung der Bundesgenossen. Die ganze Last dieser Aufgaben hatte wesentlich Athen zu tragen. Die Aufnahme der Bündner in athenisches Bürgerrecht, eine Reichsentwickelung, wie sie Rom in schweren Kämpfen durchgemacht hat, lag für die Erfahrung und das religöse Empfinden der Griechen fast außer dem Bereiche der Möglichkeit. Die Entwickelung des Seebundes führte nicht zum Einheitsstaate, sondern zu größerer Zentralisierung der Gewalt, zu strafferem Regiment des Vorortes, zu einer Herabdrückung der Bündner zu Untertanen. Die Sonderstellung der Vormacht und die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden gerieten in Spannung. Die Last der Pflichten, die Athen, um seine Stellung zu behaupten, seinen Bürgern im Dienste als Beamte, Richter, Soldaten, in den Leistungen der Reicheren für das Gemeinwesen auflegte, ist für den modernen Menschen schwer vorstellbar. Es ist, als habe die äußerste Anspannung aller Kräfte, die Hingabe des Einzelnen an das Ganze forderte, den Mangel der räumlichen Beschränkung des Staates auf eine allzuschmale Basis ersetzen sollen. Die Leistungen Athens im V Jahrhundert ließen eine stark entwickelte Staatsgesinnung voraussetzen, auch wenn sie nicht in schlichten und ergreifenden Steininschriften und im Pathos der Rhetorik, in Poesie und Kunst, in den Formen des Staatslebens und im Kult zum Ausdruck käme. Die philosophischen Theorieen, die für das Verständnis des antiken Staatslebens von größter Bedeutung sind, spiegeln dasselbe starke Staatsgefühl wieder, und es ist begreiflich, daß die Prediger des nationalen Gedankens später so oft bei Plato und Aristoteles in die Lehre gegangen sind. Die Macht des das Leben des Individuums umspannenden und mit den festesten, religiös sanktionierten Banden umschlingenden Staatsgedankens offenbart sich in der Ueberspannung des platonischen Staatsbegriffes, der die Gesellschaft zu einem Körper und zu einem Individuum zusammenschließen will, wie in der aristotelischen Auffassung des Staates als eines Organismus, dem die einzelnen als Glieder eingeordnet sind, als des höchsten Zweckes, durch den die Aufgaben und Pflichten des Individuums bestimmt werden, in dem allein der Mensch seine Eudämonie erreichen kann.

Die panhellenischen Tendenzen, für die Athen seine Kraft einsetzte, bedrohten Spartas Machtstellung und seinen Einfluß im peloponnesischen Bunde; es wurde der Führer einer Politik, welche die

Feinde der aufstrebenden Macht Athens sammelte; alte Stammesgegensätze und Verschiedenheit der politischen Traditionen verschärften die Rivalität. Nach langem Ringen erlag endlich Athen seinen mit Persien verbündeten Gegnern (404). Die innere Entwickelung Athens beschleunigte seinen Niedergang; es erlebte in einer kurzen Zeitspanne eine Entwickelung der Kultur, die sich auf die freie Entfaltung aller individuellen Fähigkeiten, auf Emanzipation der Persönlichkeit richtet, aber damit auch Kräfte eines extremen Individulismus auslöst und entfesselt, die sich gegen den Staat richten. Die völlige Demokratisierung des Staates macht mit dem Gedanken, daß der souveräne Demos selbst die Regierung führe, Ernst; die Gleichheit der Ungleichen soll zur Wahrheit werden. Vergebens suchen Reaktionen und Revolutionen diese sich konsequent durchsetzende Entwickelung aufzuhalten. Der Krieg gegen Athens Herrschaft wird zugleich ein Kampf der Verfassungsformen, der in das Leben der einzelnen Staaten verheerend eingreift. Die inneren Parteikämpfe führen zu einer völligen Zersetzung der Gefühle für Staatseinheit und Vaterland, die über der Solidarität oligarchischer oder demokratischer Interessen vergessen werden, und der Sieg der Partei wird oft durch gewaltsame Revolution erlangt oder um den Preis des Vaterlandsverrates erkauft. Und wie sich in dieser Zeit praktische Tendenzen und theoretische Gedanken verbinden, so erheben sich jetzt starke und rücksichtslose Männer, die aus der modernen Lehre, daß alle bisher geltenden Werte relativ und konventionell sind, den Schluß ziehen, daß bedeutende Persönlichkeiten, da sie sich an Recht und Moral nicht mehr gebunden fühlen können, nur dem Drange ihrer Natur, dem Gesetze, das sie selbst in sich tragen, dem Willen zur Macht folgen werden. Und sie setzen diese Theorie in die Praxis um. Viele träumten von Tyrannis als höchstem Menschenglück, und mancher streckte kühn die Hand danach.

Von seinem Bankerott am Ende des peloponnesischen Krieges hat Athen sich nicht wieder erholt. Noch einmal hat es im zweiten Seebunde die Ideale der großen Zeit erneuern wollen, aber von vornherein auf die frühere Zentralisierung der Macht verzichten müssen. Die neue Gründung kehrte ihre Spitze gegen Sparta und führte zu neuen Bruderkämpfen. Die frisch aufkommende und sich in hochfliegenden Plänen bald erschöpfende Großmacht Theben führte zu noch größerer Zerfahrenheit und Zersplitterung der Kräfte. Der Perser ist jetzt ein entscheidender Faktor griechischer Politik, sein Wort und sein Gold hat oft den Ausschlag gegeben. Die athenische Demokratie artet völlig aus: Der souveräne Demos will jetzt wirklich alles selbst machen; aber er ist abhängig von seinen unverantwortlichen Beratern, die in parlamentarischen Kämpfen und Monstre-

prozessen in wachsender Leidenschaft die Parteigegensätze ausfechten. Die Gegensätze der Klassen, jetzt wesentlich auf Verschiedenheit des Besitzes gegründet, verschärfen sich. Die »Reichen« werden zu den größten Opfern gepreßt; in den Schwankungen des Parteilebens kommt es zu keiner stetigen und zielbewußten Politik. Aber unfehlbar ist der Demos, und er weiß auch stets die Sündenböcke zu finden, die er für seine militärischen und politischen Fehler verantwortlich macht. Das Ende ist nach dem Zusammenbruch des zweiten Bundes (355) eine Politik der Resignation, der Sammlung und Erholung der Kräfte, unterbrochen von gelegentlichen aber erfolglosen Aspirationen des früheren Großmachtstrebens. Diese Politik war unter den Umständen das Beste.

Die Kreise der Intelligenz wenden sich von dem Staate der Gegenwart mit Resignation oder mit Abscheu ab. Die Haltung der Literatur ist in verschiedenen Nuancen fast ausnahmslos oppositionell; verfeinertes, aristokratisches Empfinden lehnt sich gegen die demokratische Gleichmacherei auf. Allgemein erschallt der Ruf: Rückkehr zur väterlichen Verfassung, wenn auch der Sinn, den man mit dieser Parole verbindet, verschiedenartig ist und die Idealbilder der guten alten Zeit je nach den Forderungen, die man für die Gegenwart aufstellt, ausgemalt werden; nur in der Verwerfung der radikalen Demokratie war man einig. Von diesen reaktionären und oppositionellen Tendenzen sind auch die großen Theoretiker des IV Jahrhunderts beeinflußt, Plato und Aristoteles. Ihre Idealbilder des besten Staates sind aus der Kritik der unvollkommenen Wirklichkeit geboren. In der Voraussetzung des Nebeneinander vieler kleiner Gemeinwesen sind sie befangen; größere politische Bildungen liegen nicht im Kreis ihrer Betrachtung. Die etwas kümmerliche Gestalt des Kleinstaates, die Plato besonders in der letzten Phase seiner Entwickelung als Ideal hinstellt, ist aus einer Resignation hervorgegangen, von der ähnlich auch die praktische Politik des Eubulos in den Jahren beherrscht war. Die Einheit des Staatswillens und der Staatsgesinnung stellt er der Atomisierung entgegen, zu der die Konsequenzen des demokratischen Freiheits- und Gleichheitsprinzipes geführt haben, und sie scheint ihm — und Aristoteles ist gleicher Ansicht — nur durch beschränkte Ausdehnung des Staates verbürgt; das Machtstreben der griechischen Staaten, die äußeren Kämpfe und inneren Krisen, zu denen es führte, hat er mit scharfem Auge beobachtet und sich davon abgestoßen gefühlt. Er meint, seinem Idealstaat die ursprüngliche Gestalt durch künstliche Mittel erhalten und ihn von der Welt absperren zu können, wie auch Eubulos sein Athen von den Welthändeln fernzuhalten und alle politischen Verwickelungen zu meiden strebte.

Von einer Zusammenschließung und Einigung ist die griechische Nation jetzt ferner als je. Die größeren politischen Bildungen in Form eines Bundes waren dem Prinzip der Gemeinde-Autonomie geopfert. Die Zerrissenheit der politischen Entwickelung, die durch die individualistische Entwickelung gesteigerten egoistischen und partikularistischen Interessen, die sich verzehrenden Gegensätze der inneren Parteien hatten immer weiter abgetrieben von dem Ziele nationaler Einheit, von den Instinkten des panhellenischen Gesamtbewußtseins, das in den gemeinsamen Festen seinen Ausdruck gefunden hatte, das durch Berührung mit den fremden Völkern und die Mehrung des gemeinsamen geistigen Besitzes gestärkt war, das die treibende Kraft in den Befreiungskämpfen gewesen war und von den Rhetoren fort und fort wirkungsvoll gepredigt wurde. Der Widerstreit der kleinstaatlichen Interessen hatte die zur Einigung drängenden Kräfte lahmgelegt. Aber als Sehnsucht und Hoffnung war der Gedanke nationaler Einheit doch lebendig; er gewann gerade aus dem Gegensatz zur traurigen Wirklichkeit neue Kräfte. In der frühesten seiner Staatsreden spricht Demosthenes einmal den seiner späteren spezifisch athenischen Politik widersprechenden Gedanken aus, die Hellenen bedürften zu ihrer Einigung eines Mittlers. Einigung der Hellenen und gemeinsamer Zug gegen den persischen Erbfeind sind die Hauptsätze des politischen Programmes, das Isokrates durch ein langes Menschenleben gepredigt hat. Er trägt es zuerst 380 seiner Vaterstadt Athen vor, um Stimmung für die Gründung des Seebundes zu machen, von dem er die Verwirklichung des panhellenischen Gedankens erhofft. Mit Jason von Pherä scheint er solche Pläne besprochen zu haben, und ums Jahr 368 sucht er Dionysios I für diesen Plan zu gewinnen, der ja wirklich das Griechentum des Westens zu einem starken Staate zusammengeschlossen und vor der Vernichtung durch die Karthager gerettet hatte. Endlich wendet er sich, nachdem die Geschichte des zweiten Seebundes ihn gründlich enttäuscht hatte, mit dem Programm an Philipp (346, Rede V); seine Ausführung soll zur Erlösung von der Zerrüttung der Kleinstaaterei, zur Besinnung auf die wahren und höchsten hellenischen Interessen, zur Heilung der sozialen Nöte führen.

Philipp und Alexander führten dann wirklich die Idee nationaler Einheit durch, die den Griechen des Festlandes von außen aufgezwungen werden mußte; sie stellten die panhellenischen Tendenzen und den volkstümlichen Gedanken eines Feldzuges nach Asien in den Dienst ihrer Politik und benutzten sie zur Stärkung ihrer moralischen Macht; sie haben wirklich einen Teil des isokratischen Programmes ausgeführt.

Die Entwickelung des Isokrates zu starken monarchischen Sym-

pathien liegt im Zuge der Zeit, und in diesem Zuge spüren wir das Wehen der Zukunft und das Nahen eines neuen Zeitalters. Die geistige Entwickelung hatte in weiten Kreisen dem monarchischen Gedanken den Boden bereitet. In wiederholten Versuchen stellt Xenophon, der kein schöpferischer Geist, aber für die seine Zeit beherrschenden Stimmungen höchst empfänglich ist, Ideal und Grundsätze der monarchischen Herrschaft theoretisch und im Beispiele dar. Die Idealphilosophie gestaltet das Bild des wahren Herrschers, dessen überlegener Genius Kraft und Recht zur Umbildung der Gesellschaft und zur Organisation des lebensfähigen Staates nach den Gesetzen der Vernunft in sich trägt; und durch die syrakusische Monarchie hofft Plato sein Staatsideal verwirklichen zu können. Selbst Demosthenes muß widerwillig die Ueberlegenheit der Monarchie in der planvollen Verwertung der Kräfte und in der energischen Durchführung einer zielbewußten Politik anerkennen. Die zerüttete Demokratie hatte schon in mancher Gemeinde die Tyrannis aufkommen lassen. Die Sehnsucht nach einer starken, Ordnung und Sicherheit verbürgenden Staatsgewalt, die Erfahrung, daß die Alleinherrschaft schon vielfach als Retterin sich bewährt hatte, der Hinblick auf die beiden großen Monarchien im Osten und Westen, die jetzt Griechenlands Geschichte oft bestimmten, bald auch auf die drohende makedonische Macht im Norden, legten den Gedanken nahe, daß die Staatseinheit ihren natürlichsten Ausdruck in der Monarchie finde, daß nur die Monarchie große politische Aufgaben zu lösen vermöge. So erklärt es sich, daß in der hellenistischen Welt trotz der wilden Kämpfe um Alexanders Erbe das monarchische Bewußtsein sich schnell verbreitet hat und die politische Theorie bald beherrscht. Die Griechen haben sich zum Teil schnell in die neuen Formen der monarchischen Regierung gefunden. Daß die Griechen Kleinasiens, die in ihrer exponierten Stellung im Festland längst keinen sicheren Rückhalt mehr fanden, Alexander freudig zufielen und von ihm die Wiederkehr geordneter und gesicherter Verhältnisse erwarteten, war natürlich; sie wechselten nur den Herrn. In der hellenistischen Propaganda sind die Ionier ein bedeutender Faktor. Die Sehnsucht nach Erlösung von dem Elend der Kleinstaaterei und jene starke Unterströmung des politischen Denkens hat den Uebergang und das Einleben in monarchische Formen erleichtert; der Gedanke und die Hoffnung hatte wenigstens die Monarchie vorweggenommen, die dem Wesen des griechischen Staates als der Gemeinschaft freier Männer widersprach, die aus spontaner natürlicher Entwickelung nicht zu erreichen und doch die Folge des Bankerottes der griechischen Staaten war.

Der Sieg bei Chäronea (August 338) gab Philipp die Oberherr-

schaft über Griechenland. Zwar behielten die griechischen Städte, auch Athen, Freiheit und selbständige Regierung (αὐτονομία). Das Prinzip der Autonomie der einzelnen Städte, das griechischem Freiheitsgefühl gerade der Kleinen leicht einging, war doch das vorher wie nachher wirksamste Mittel, die Regungen selbständiger Politik niederzuhalten und die Zusammenschließung zu größeren politischen Gebilden zu hindern. Die 337 in Korinth festgesetzte neue Bundesverfassung bedeutete in Wahrheit eine Unterordnung der griechischen Städte unter die Vormacht. Die Leistungen der Hellenen für Heer und Flotte waren festgelegt. Das politische Schwergewicht und die Hegemonie lag in Makedonien, und die Vormacht sorgte für gefügige Stadtregierungen. Athen wurde es nicht so leicht, wie den Ioniern in ihrem Verhältnis zu Persien, sich in die Unterordnung unter fremde Herrschaft zu finden und sich mit dem Ruhm zu begnügen, auch ferner die Stadt der Bildung und der Philosophie sein zu dürfen. Die Geister der Vergangenheit riefen immer wieder höhere Aspirationen wach, aber mit starker Hand wurden die Reaktionen unterdrückt. Als die national hellenische Erhebung nach Alexanders Tode niedergeschlagen war, räumte Antipater 322 mit der radikalen Demokratie Athens gründlich auf und legte eine makedonische Garnison nach Munichia.

Athen hat an dem großen Gange der neuen Geschichte unter Alexander innerlich keinen Anteil genommen. Der rückwärts schauenden Betrachtung ist es heute klar, daß die Eroberungen Alexanders zugleich die panhellenische Kulturentwickelung fortsetzten, für die das attische Seereich den Grund gelegt hatte, daß die sich neu bildende Weltkultur in attischem Rechtsempfinden und Sittlichkeit, in attischer Sprache und Geistesarbeit wurzelte, daß Athens Seele fortlebte, wenn auch der Leib zerfallen war. Die Mitlebenden, die sich in neue Formen des Staates und der Gesellschaft finden mußten, haben nur den Bruch mit der Vergangenheit, nicht die Kontinuität der Kulturentwickelung empfunden. Wer heute Werden und Wesen der hellenistischen Kultur verstehen will, sieht sich beständig genötigt, in der früheren hellenischen Entwickelung ihre Wurzeln und ihre Grundlegung zu suchen.

Das Makedonien, das die Basis des neuen Weltreiches Alexanders werden sollte, war von seinem Vater Philippos (359—336) geschaffen worden. Er hatte in harten Kämpfen gegen Thraker und Illyrier sein Reich konsolidiert und durch die Ausdehnung an die Küsten, die notwendig zum Konflikt mit Athen führte, ihm die natürlichen Grenzen und die Bedingungen gesicherter Existenz gegeben. In straffer militärischer Erziehung hatte er sein Volk in einen Heerbann verwandelt, der treu zu seinem Könige stand, einen militäri-

schen Adel um sich gesammelt, aus dem später so viele zum Herrscher geborene Persönlichkeiten hervortraten.

Die Makedonen waren ein den Griechen verwandter Stamm, der den Hellenen im IV Jahrhundert noch roh und barbarisch erschien, aber von frischer, unverbrauchter Volkskraft. Griechische Bildung war längst in den oberen Schichten verbreitet, und Philipp verfügte über eine griechische Kanzlei, aus der fein stilisierte diplomatische Schriftstücke hervorgingen. Als Alexander seinem Volke die Weltstellung eroberte, wußte er, daß es dazu der Hellenisierung bedurfte. Attisch wurde die Amtssprache des Reiches und die Grundlage der κοινή. Als makedonischer Heerkönig und zugleich als Führer des hellenischen Bundes und Träger der panhellenischen Idee unterwirft er Asien. Mit den Eroberungen weiten sich seine Pläne ins Unbegrenzte und Unendliche. Der zur Göttlichkeit erhobene absolute Herrscher steht über den Völkern und Menschen; der Gegensatz des Weltherrschers und seiner Untertanen nivelliert den Unterschied der Nationen; so will er auch die Perser zur Gleichberechtigung erheben und Ernst damit machen, daß er in das Erbe des Großkönigs getreten ist (vgl. K. III 1); er verletzt damit das stolze Selbstgefühl makedonischen Herrentums wie das griechische Bewußtsein überlegenen Kulturbesitzes. Er überwindet den Widerstand nationaler Vorurteile; aber noch ehe er die Universalmonarchie, für die ihm das makedonisch-griechische Wesen eine zu schmale Grundlage war, ausgestaltet hat, wird er 323 in der Vollkraft seines Schöpferdranges weggerafft.

Das Ergebnis der wechselvollen Kämpfe der Diadochenzeit (323 bis 277) ist, daß sich drei Großmächte konsolidiert haben, in denen sich die Herrschaften der Pharaonen, der Großkönige, das Königtum Philipps fortsetzen: Das ägyptische Reich der Lagiden, die auch das östliche Mittelmeer beherrschen, das asiatische der Seleukiden, das makedonische der Antigoniden. Das asiatische Reich hatte sich am meisten in den von Alexander vorgezeichneten Bahnen entwickelt. Neben die alten Griechenstädte, deren Autonomie schon Alexander anerkannt hatte, treten mit gleichen Rechten neu gegründete, und auch altasiatische Städte erhalten, nach griechischem Muster umgestaltet, volle Selbständigkeit. Diese städtischen Kommunen sind die Basis der politischen Organisation. Die Aufgabe der Zusammenfassung autonomer Gemeinden zu einem Ganzen wird gelöst, indem der bald in die göttliche Sphäre erhobene Herrscher als der natürliche Schöpfer des Rechtes unmittelbar über diesen Städten steht. Im wesentlichen ist damit die Form der modernen Monarchie gegeben. Durch Angliederung des Landgebietes an die Städte wird der Prozeß der Hellenisierung oder Verschmelzung gefördert. Aber die Verschiedenheiten der Nationalitäten hat das Zusammenwachsen des großen

seleukidischen Reiches zu dauerhafter Einheit unmöglich gemacht; die gesunde Basis und den unschätzbaren Vorzug nationaler Einheit besaß überhaupt nur Makedonien. Am tiefsten drang noch die Hellenisierung in Kleinasien, wo sie nur die bisherige Entwickelung fortzusetzen hatte. Die nordöstlichen Teile des alten Perserreiches sind nie bewältigt worden und bald als selbständige Kleinstaaten losgesplittert. Auch Indien ist schon Seleukos verloren gegangen, wenn auch hellenistische Einflüsse, die wir jetzt auch bis nach China verfolgen, dort fortwirkten.

Fester gegründet war das Ptolemäerreich. Hier war die Organisation der Pharaonen mit der Teilung in Kreise die Grundlage einer streng zentralisierten Verwaltung. Sitz des Hofhaltes und der Regierung war das von Alexander gegründete Alexandria, das ganz wie eine griechische Stadt organisiert, aber doch in seiner Selbstverwaltung stark beschränkt war. Die Rechte der Stadtbewohner waren nach Nationalitäten abgestuft. Volles Bürgerrecht haben ursprünglich wohl nur Makedonen und Griechen gehabt; die Juden, die in einem besonderen Quartier angesiedelt waren, hatten besondere, schwerlich gleiche Rechte. Von Alexander übernommene Traditionen wurden fortgesetzt, wenn die Pflege von Wissenschaft und Literatur unter die Obhut königlicher Munifizenz gestellt wurde. Auch das sollte den Glanz des Königtums erhöhen, wirkte aber nur auf die bevorrechtete Klasse; für die Volksbildung wurde es nicht nutzbar gemacht, und wir hören gar nichts davon, daß das Königtum sich des Schulwesens angenommen hätte. Hellenisierung, soweit sie sich nicht durch die griechische Verwaltung und durch die ins Land gelegten Militärkolonien zufällig verbreitete, ist überhaupt nicht ernsthaft in Angriff genommen worden. Ptolemais in Oberägypten ist die einzige griechische Stadt, die neu gegründet ist. »Das geduldige Volk war an Gehorsam und Prügel, an Steuer und Fronden gewöhnt« [1] und gewiß leichter zu regieren, wenn es bei seinem beschränkten Untertanenverstande blieb. Und die Kirche war eine Macht, mit der sich gut zu stellen ratsam war; im Gegensatz zu den Persern war schon Alexander mit dem Beispiel der Duldung vorangegangen. So wurde die alte nationale Kirche, der Kult, die Priesterschaft am Leben erhalten. Zum Dank traten bald die Könige als Götter neben die altägyptischen und konnten als irdische Götter mit Fug und Recht das Kirchenwesen kontrollieren, auch seine finanziellen Kräfte nutzen und darüber wachen, daß die Kirche nicht ein Staat im Staate war.

Die Eroberung Asiens bedeutet eine starke Umwälzung des wirtschaftlichen Lebens. Neue Absatzgebiete erschließen sich, und der

[1]) Wilamowitz, Staat und Ges. S. 158.

Handel sucht neue Wege; die Großstädte werden seine Mittelpunkte; Alexandria vermittelt den Handel nach Arabien und Indien, Antiochia am Orontes den nach Innerasien. Das freie Rhodos bleibt eine wichtige Zwischenstation, bis Rom seine Blüte knickt. Athen verliert seine frühere Bedeutung als Mittelpunkt des Handels. Das neue Leben flutet nach dem Osten und zieht den Unternehmergeist an. Durch Abwanderung haben Makedonien und Griechenland zu leiden.

Auch die individuellen Lebensbedingungen sind mit dem Aufkommen der neuen hellenistischen Reiche völlig geändert. Der einzelne ist aus dem festen Verbande des Stadtstaates, der seinem Leben Ziel und Richtung gab, gelöst. So werden viele Kräfte, die früher im Dienste der πόλις verbraucht wurden, frei. Das politischer Selbständigkeit beraubte kommunale Wesen gibt höher strebendem Ehrgeiz keine Befriedigung mehr. Wer nicht im engen Kleinleben sich beschränken will, sucht sich ein anderes Feld der Betätigung. Armeen und Verwaltungen locken Griechen und Makedonen an, die man für alle verantwortlichen Stellen bevorzugt. Die Beamtenhierarchie braucht große und kleine Talente. Das Leben gravitiert jetzt nach außen, besonders nach den Höfen und den neuen Zentren der Kultur. Es ist charakteristisch, daß die meisten bedeutenden Persönlichkeiten, politische und literarische Größen, ihre Heimat verlassen und sich einen neuen Wirkungskreis suchen. Ein starker Strom von Auswanderern ergießt sich jetzt nach dem Osten, besonders in die neuen Griechenstädte. Abenteurer und Parvenüs sind jetzt beliebte Typen der Literatur.

Auch die soziale Schichtung der Gesellschaft ändert sich. Das Avancement im Heer oder im Amt schafft eine neue Oberschicht, und dazu kommt noch eine Art durch Titel[1] geschaffener Hofadel (φίλοι, συγγενεῖς). Sonst scheiden Besitz und Bildung mehr als Herkunft die Schichten. »Wenn Eingeborene und Fremde sich nicht mehr wie verschiedenen Standes gegenüberstehen und der alte Unterschied zwischen Schutzverwandten und Fremden kaum gefühlt wird, so wird auch der Abstand zwischen den Freien und den Sklaven oder Freigelassenen schmaler, obwohl die strengen Gesetze fortbestehen.« (Wilamowitz, Staat und Ges. S. 189.)

Die Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus, die Verbreitung der Bildung über weitere Kreise ist für die Kultur der hellenistischen Zeit charakteristisch, wenn auch nicht überall gleichartig; die literarische Produktion schwillt zu einem früher nicht geahnten Umfange an. Die große politische Umwandlung wirkt in dieser Richtung ähnlich wie zur Zeit des Ueberganges der römischen Republik ins Kaiser-

[1]) S. M. Strack, Rh. M. LV 167 ff.; H. Willrich, Klio IX 416 ff.

reich. Die Fülle der frei gewordenen Kräfte wird jetzt mehr als früher durch literarische Aufgaben und schriftstellerischen Ruhm gelockt; ein berufsmäßiges Literatentum breitet sich erst jetzt aus. Bei musischen Festspielen und bei anderen Gelegenheiten kommen musikalische und dichterische Produktionen der verschiedensten, uns zum Teil kaum bekannten Gattungen zum Vortrage; die Künstlervereine versorgen die Welt mit den dazu nötigen Kräften. Wie der Pomp der Höfe der Kunst und dem Kunstgewerbe ein neues Feld der Betätigung gibt, so findet auch das geistige Leben seinen Mittelpunkt an den Höfen; es ist bewußt und unbewußt von politischen und höfischen Interessen beeinflußt. Die Literatur ist eine Macht, mit der auch die Fürsten rechnen und durch die sie die öffentliche Meinung beeinflussen. Das Schreibwerk spielt besonders in der wohlgeordneten Verwaltung Aegyptens und seinem Beamtenapparate eine große Rolle. In Hof- und Geschäftsjournalen, Beamtenprotokollen, Briefen, wird seit Alexander in den Archiven ein ungeheures Material aufgespeichert[1]. Manches wird gelegentlich von Literaten benutzt zu historischen Zwecken oder zu ephemeren Berichten über Tagesereignisse und Hoffeste, die dem Publikum die Tagespresse ersetzen. Ptolemaios I verschmäht es nicht, einen schmucklosen, auf das Material der Archive gegründeten Bericht über Alexanders Feldzüge zu veröffentlichen. Pyrrhos, Arat und andere haben Memoiren hinterlassen. Die Fürsten nehmen an den literarischen Interessen ihrer Zeit Teil und geben der Literatur, in der einige sogar dilettieren, Anregungen. Fürsten und Fürstinnen nehmen die Widmung von Schriften entgegen und werden von Hofdichtern gefeiert.

Für die rege Förderung der Wissenschaft durch das Königtum hat der große Zögling des Aristoteles das für die hellenistischen Herrscher vorbildliche Beispiel gegeben. Wir wissen, daß in seinem Generalstab die wissenschaftliche Abteilung nicht fehlte. Sorgfältige Beobachtungen der ethnographischen, geographischen, botanischen, zoologischen Tatsachen wurden aufgenommen, die wissenschaftlichen Berichte im Reichsarchive zu Babylon gesammelt. Die Bearbeitung wenigstens des botanischen Materials liegt uns in der ganz neue Bahnen der Forschung eröffnenden »Pflanzengeographie« Theophrasts, des Schülers des Aristoteles, vor[2]. Wissenschaftliche Expeditionen wurden ausgerüstet.

Plato und Aristoteles hatten einen Gelehrtenverein in sakralen Formen, mit einem Schullokal und Schulvermögen, Bibliothek und Studienapparat, geschaffen und so der wissenschaftlichen Arbeit eine Organisation gegeben, durch welche die verschiedenartigsten Kräfte

[1]) U. Wilcken, Philologus LIII S. 102 ff. [2]) H. Bretzl, Botanische Forschungen des Alexanderzuges, Straßburg 1903.

nach dem Plane und nach den beherrschenden Gesichtspunkten des Meisters zu einem großen Gesamtbau der Wissenschaften zusammenwirkten. Nach diesem Muster, das noch auf die Organisation der christlichen Gelehrtenschulen des Altertums und damit bis auf die Gegenwart fortgewirkt hat, und wohl auf Anregung des Peripatetikers Demetrios von Phaleron wurden in Alexandria die ersten staatlichen Institute zur Pflege der Wissenschaft durch königliche Stiftung gegründet, die beiden Bibliotheken [1], eine Sternwarte, das mit reichen Mitteln ausgestattete Museion, in dem die angesehensten Gelehrten zu gemeinsamer Arbeit und stetiger Fortpflanzung der Wissenschaft vereinigt waren. Die Forderung der idealistischen Philosophie, daß der Staat in der Bildung seiner Bürger die wichtigste Aufgabe zu sehen habe, ist nicht ganz wirkungslos verhallt. Alexandria wird durch die neuen Schöpfungen das Zentrum literarischer und wissenschaftlicher Produktion und eines gegen frühere Zeiten schwunghaft betriebenen Buchhandels. Nur die Philosophie fand hier keine Stätte; sie konnte in höfischer Luft nicht recht gedeihen. Und die Wissenschaft sank bald von der im III Jahrhundert erreichten Höhe herab, als das Reich zu verfallen begann.

In einen fruchtbaren Wettbewerb mit dem wissenschaftlichen Leben Alexandrias ist seit dem II Jahrhundert Pergamon eingetreten, das, die klassischen Traditionen aufnehmend und fortbildend, eine bedeutende und eigenartige Kultur erzeugt und als Stütze seiner Herrschaft dem Barbarentum gegenübergestellt hat. Antiochia am Orontes, das schon von Seleukos und Antiochos zu einer hellenischen Stadt ausgebaut war, hat trotz der Höhe der äußeren Zivilisation und seiner Bedeutung für die hellenistische Propaganda nie konkurrieren können. Bedeutende Schriftsteller und besonders geistreiche Literaten sind bis zum niedergehenden Altertum viele aus Syrien hervorgegangen; aber zu einem tieferen geistigen Leben ist es in Antiochia erst in der späteren christlichen Zeit gekommen. Syrische und griechische Kultur gingen hier nebeneinander her; aber orientalische Ueppigkeit und Sinnlichkeit hat den Grundzug des Lebens dieser blasierten Großstadt gebildet. Athen bleibt nach wie vor der Mittelpunkt der philosophischen Entwickelung, obgleich die bedeutendsten Vertreter der Philosophie aus dem Osten zuwanderten. Neben der Akademie und dem Peripatos setzten sich die Schulen des Zenon und des Epikur dort fort. Auf den Philosophenschulen beruht in hellenistischer Zeit die geistige Bedeutung und die Kultur Athens, das sonst nur vom Erbe der Vergangenheit zehrt. Mit den philosophischen Koryphäen Athens pflegen die Fürsten lebhafte Be-

[1]) Ueber Bibliotheken in griechischen Städten s. Christ-Schmid II 15.

ziehungen. Von den griechischen Freistaaten hat nur Rhodos sich durch kluge Politik die volle Unabhängigkeit und seine Eigenart bewahrt, nicht nur eine der bedeutendsten Handelsstädte, sondern auch eine Pflegestätte der Beredsamkeit, Philosophie und Kunst. Auch als Rom seine Handelsstellung eingeschränkt hatte, hat es noch besonders seit Alexandrias Niedergang für das geistige Leben der Zeit Bedeutendes geleistet und durch seine philosophischen und rhetorischen Schulen Athen fast in Schatten gestellt; noch in der Kaiserzeit ist es ein viel besuchter Studiensitz.

2 Die römische Entwickelung

Während die hellenistischen Dynastieen beschäftigt waren, die Kräfte ihrer Staaten zusammenzuhalten oder ihr Herrschaftsgebiet auf Kosten der rivalisierenden Mächte zu erweitern, ließen sie in der römischen Macht einen bedrohlichen Feind heranwachsen, ohne zu erkennen, daß der Gang der Geschichte im Westen auch ihr Schicksal entscheiden könne, und ohne der Solidarität der Interessen mit dem Griechentum des Westens sich bewußt zu werden. Nur von Kyrene unterstützt erliegt Agathokles im Kampfe mit Karthago, und nach seinem Tode (289) zerfällt sein Reich. Durch die Schlacht bei Sentinum (295) gewinnt Rom die Herrschaft über Italien. Durch das Mißlingen der kühnen Pläne des Pyrrhos ist das Schicksal des Hellenismus im Westen besiegelt. Das Griechentum verliert zusehends an Boden. Nach langem Ringen mit Karthago gewinnt Rom 241 Sizilien und die Herrschaft im westlichen Mittelmer; nur durch Anschluß an Rom hat Hieron II von Syrakus sich gerettet. 229/8 schon greift Rom in seinen Kämpfen gegen den illyrischen Raubstaat aufs östliche Meer über. Als im hannibalischen Kriege die makedonische Macht unter Philipp V gegen Rom Partei ergreift, stößt sie bei den Hellenen, besonders dem ätolischen Bunde, auf starken Widerstand.

Von jetzt an greifen die Schicksale des Ostens und Westens immer enger ineinander. Jetzt werden in Griechenland wiederholt warnende Stimmen laut, welche die von Rom drohende Gefahr erkennen und die Gemeinsamkeit der Interessen mit den westlichen Griechen betonen, deren Geschick hätte offenbaren können, was von Rom zu erwarten war [1].

In der Angliederung städtisch geordneter Gemeinwesen an die Stadt Rom, die die alleinige Trägerin der Souveränität ist, vollzieht sich die Entwickelung des Römerreiches. Die latinischen verbündeten

[1]) Hahn a. a. O. S. 20.

Städte werden durch Beschränkung ihrer Selbständigkeit Rom untergeordnet. In dasselbe Rechtsverhältnis zu Rom treten zahlreiche neu gegründete Städte *(cotoniae latinae)*, Stützpunkte für die Ausdehnung der römischen Herrschaft über Italien. Neben die lateinische tritt dann die weitere italische Konföderation verbündeter Städte mit mannigfach abgestuften Rechten. Endlich werden auch ganze Städte in den römischen Bürgerverband aufgenommen, aber mit beschränkten Rechten *(cives sine suffragio)*. Alles ist in dieser Entwickelung auf Zentralisierung der Gewalt und auf die Vollendung des Einheitsstaates gerichtet. Die Ueberlegenheit der staatenbildenden Kraft Roms ist den Griechen, nachdem es die Weltherrschaft im Osten angetreten hatte, bald zum Bewußtsein gekommen. Die Gründe der wachsenden Macht Roms und das Recht seiner Weltstellung hat der 166 nach Rom deportierte Polybios verstehen gelernt und will durch sein Geschichtswerk seine Landsleute lehren, die neue Weltlage als eine Notwendigkeit zu begreifen[1]. Er ist ein aufrichtiger Bewunderer der römischen Verfassung. Und schon 215 hat Philipp V in einem Brief an Larissa die auf Erweiterung seines Bürgerrechtes gegründete Expansionskraft des Römertums anerkannt[2].

Kaum war Rom von der schweren Last des hannibalischen Krieges frei, so machte es das Gewicht seiner Macht im Osten geltend. Philipp V von Makedonien und Antiochos III, der das seleukidische Reich neu befestigt hatte, benutzten den Tod Ptolemaios Philopator IV und die Regierung seines unmündigen Sohnes, um über den ägyptischen Besitz am Hellespont und am ägäischen Meere wie in Syrien herzufallen. Rom gebot ihnen Einhalt und zog die Konsequenzen dieser Einmischung in die Welthändel im makedonischen und im syrischen Kriege (200—197. 192—189). Die Zerschlagung des makedonischen Reiches nach dem Sieg bei Pydna über Perseus (168), die Einrichtung Makedoniens als römische Provinz und die Zerstörung Korinths (146), die Uebernahme der Erbschaft des Attalos († 133) und Einrichtung der Provinz Asien (129—126) sind die weiteren wichtigsten Etappen dieser Entwickelung[3].

Nur im allgemeinen kann die Politik, die Rom im Osten verfolgte, gezeichnet werden. Es war eine Politik der Teilung und Zersplitterung der Kräfte, die der westlichen Großmacht den Ausschlag in dem nur unter beständigen Spannungen sich behauptenden Gleichgewicht des östlichen Staatensystems geben mußte. Das Aufkommen kleiner, unabhängiger oder nur halb abhängiger Staaten (S. 17. 19) kam dieser Politik zugunsten. Die Kleinen sind es gewesen,

[1]) Wilamowitz, Lesebuch II 7. [2]) Dittenberger, Syll. 239, Wilamowitz, Lesebuch X 6 b. [3]) Die Provinz Bithynien ist 74, Syrien 64 eingerichtet worden. Aegypten ist 30 an Rom gefallen.

die durch Anrufung römischer Hilfe in ein Bundesverhältnis zu Rom traten, das ihnen zunächst Gewinn brachte, aber zur Abhängigkeit führte. Seine Siege benutzte Rom zur Stärkung und Vermehrung der Kleinen, zur Einschnürung der Großmächte, die der Bedingungen ihrer Existenz beraubt wurden. Es förderte in Syrien und Aegypten die dynastischen Streitigkeiten und dadurch den Verfall der Staaten. Auch das Prinzip der Autonomie der griechischen Städte, das nun wieder seine alte Zauberkraft (S. 17) entfalten mußte, war nur ein Mittel zur Förderung des Partikularismus. Wieder herrschte eitel Freude und lauter Jubel, als an den Isthmien des J. 196 T. Quinctius Flamininus die Freiheit und Autonomie der Griechenstädte verkündete und damit die edle Uneigennützigkeit der Römer zu beweisen schien, und mit göttlichen Ehren wurde dem Philhellenen gedankt. Das Ende des dritten makedonischen Krieges lehrte, was Rom unter Freiheit verstand, und die Zerstörung Korinths brachte den Griechen zum Bewußtsein, daß es ihnen ergangen war wie dem Pferd in der Fabel, das den Menschen freiwillig als Reiter aufnimmt. Aber als Nero (67) in pathetischer Rede wieder einmal das unerwartete Gnadengeschenk der Freiheit verkündete, waren die Griechen auch noch nicht klüger geworden; gedauert hat die Freiheit nur drei Jahre.

Die Einrichtung der Provinzen vollendete die Abhängigkeit, deren Ausdruck nach römischer Auffassung auch die Steuer ist. Die römische Gemeinde ist Eigentümerin des Bodens, für dessen Nutzung ihr die Abgabe gezahlt wird. Der italische Boden ist von der Steuerpflicht befreit. Der Statthalter hatte die Gerichtsbarkeit und zum Teil auch das militärische Kommando. Die faktische Belassung städtischer Autonomie war damit in ihrer rechtlichen Bedeutung stark eingeschränkt. »Ein Eingriff des Statthalters konnte wohl von der römischen Regierung getadelt und von den römischen Gerichten bestraft, aber nicht von Seiten der Gemeinde als formaler Rechtsbruch bezeichnet werden« (Mommsen).

Römische Beamte, Steuerpächter, Truppen, Kaufleute, Ansiedler zogen nach dem Osten. Aber die Verwaltung stellte sich keineswegs das Ziel der Romanisierung, die sie in den westlichen Provinzen und auch den Griechen Unteritaliens und Siziliens gegenüber durchführte. Daß zwar im Westen der Romanismus, im Osten aber der Hellenismus gelten sollte, ist für den Gang der Geschichte von größter Bedeutung gewesen. Zwar die Amtssprache war auch im Osten lateinisch, und die Griechen mußten sich eines Dolmetschers bedienen. Durch Verkehr und Verwaltung ist in die lebende griechische Sprache manches lateinische Lehngut, wie z. B. auch ins Aramäische übergegangen. Die Literatur hat sich, abgesehen von der vulgären (Radermacher S. 11 ff.), davon ganz rein gehalten, und

der Purismus ist Gradmesser der höheren Bildung. Bald haben sich griechische Aequivalente für römische Institutionen und Begriffe festgesetzt. Senatsbeschlüsse und auch andere öffentliche Urkunden wurden in beiden Sprachen ausgefertigt; neben dem lateinischen Text hatten die Ancyraner im Tempel der Roma und des Augustus die griechische Uebersetzung der Res gestae divi Augusti. Latein blieb auch die offizielle Sprache des Kaiserreiches, wenn auch im amtlichen Verkehr das Griechische später mehr als früher toleriert wurde. Die kaiserliche Kanzlei hatte eine lateinische und eine griechische Abteilung[1].

Auf eine Romanisierung der östlichen Völker ist es nie abgesehen worden. Als die Römer auf dem östlichen Schauplatz auftraten, standen sie selbst auf allen Gebieten unter dem stärksten Einfluß griechischer Kultur, deren Ueberlegenheit sie anerkannten (s. K. IV 2 VII 1). Die obere Schicht der Gesellschaft war auf dem Wege zweisprachig zu werden, und die geschmacklose Mischung beider Sprachen in den Satiren des Lucilius erklärt sich daraus.

Es war ganz im Sinne römischer Politik, daß der Prozeß der Hellenisierung des Orients sich ungestört fortsetzen sollte. Darum haben die Römer das griechische Städtewesen als den kräftigsten Faktor dieser Entwickelung bewahrt und gestärkt. Sie wußten für den Osten gar nichts Besseres als griechische Kultur. Freilich hatte ihre frühere Politik des Partikularismus, die die Kräfte der hellenistischen Staaten unterband, der fortschreitenden Hellenisierung entgegengearbeitet. Schon im III Jahrhundert hatten die Kelten Makedonien und Asien überflutet und sich auf der Balkanhalbinsel und im innerasiatischen Galatien, wo sie durch ihre Raubzüge noch lange ein Schrecken der Nachbarn waren, festgesetzt. Die Nordgrenzen werden hier immer mehr durch Barbareneinfälle gefährdet, und im I Jahrhundert v. Chr. besteht ein starkes Thrakerreich. Seit Mitte des III Jahrhunderts bedroht die neue Parthermacht das seleukidische Reich und breitet sich um so mehr aus, je mehr dessen Kraft durch die römische Politik sinkt und das Reich sich auflöst und zerfällt. Rom selbst hat der Parther nicht Herr werden können. Armenien erhebt sich, seit Tigranes die Herrschaft angetreten (96), zu bedeutender Macht. Mithridates VI Eupator (120—63) gründet von seinem kleinen pontischen Fürstentum aus nun den Pontus, ein mächtiges Reich, erobert Asien und Griechenland. In neu erwachtem Nationalgefühl begrüßen die Griechen ihn jubelnd als Befreier; überraschend schnell bricht die römische Herrschaft im Osten zusammen, und nur in langem schweren Ringen schafft Rom Ordnung und bezwingt

[1]) Friedländer I 108. 109; O. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten[2], Berlin 1905 S. 321 f.

den Feind. Das östliche Griechentum ist jetzt politisch tot, es ist auch wirtschaftlich ruiniert. Daß Rom richtige Piratenstaaten aufkommen ließ und fast durch ein Jahrhundert Mühe hatte, die Plage zu beseitigen, ist auch ein Beweis, wie wenig es die Pflichten erfüllte, die ihm der Anspruch der Weltherrschaft auferlegte; die Sicherheit des Meeres, wie sie das erste attische Seereich im Osten schuf, hat es erst in der Kaiserzeit gewährt.

Diese Periode bedeutet einen tiefen Einschnitt in die Geschichte des Hellenismus. Seine schöpferischen Kräfte versagen, wenn er auch lange fortgewirkt und erst die Araberherrschaft gründlich mit ihm aufgeräumt hat. Die römische Politik hat seinen Niedergang besiegelt. Denn mit dem politischen Verfall hängt der Rückgang der hellenistischen Kultur zusammen. Die nationalen Unterschichten drängen jetzt überall hervor, Altägyptisches und Koptisches, Syrisches und Persisches. Die Hellenisierung des Ostens ist nie zum gleichen Ziele gelangt wie die Romanisierung des Westens. In der religionsgeschichtlichen wie in der politischen Geschichte kommt das später klar zu Tage. Wie die westlichen Provinzen, so sind auch ihre Götter durchaus romanisiert worden; die Götter des Orients behalten ihren Namen und verlieren nie ganz ihre nationale Eigenart. Die einheitliche lateinische Kirchensprache im Westen ist Folge der völligen Romanisierung; die griechische Kirche ließ es geschehen, daß die Bibel in die Landessprachen übersetzt wurde [1]. Sie hat ihre Einheit nicht behaupten können; nationale Landeskirchen lösen sich von der griechischen Orthodoxie ab, die nestorianische und jakobitische in Mesopotamien, die koptisch-monophysitische im Niltal, die armenisch-gregorianische [2].

Man hat nach den verschiedensten Gründen des Unterganges des römischen Reiches gesucht. Der Grund der Zersetzung im Osten ist schon durch den Niedergang und die Auflösung des Hellenismus gegeben; hier hat sich der Verfall schon vorbereitet, ehe Rom den Orient beherrschte. Aber auch wenn die Hellenisierung sich hätte durchsetzen können, auch die Doppelsprachigkeit und Doppelkultur war eine Gefahr und ein Hindernis für das Zusammenwachsen der Reichsteile zum Einheitsstaat. Die wachsenden Schwierigkeiten, welche die Zweisprachigkeit der Verwaltung und Gerichtsbarkeit bereiteten, können wir in der Gesetzgebung und in Urkunden verfolgen. Die Einheit des Rechtes konnte nicht durchdringen, da Rom zunächst die Verfassung der annektierten Länder übernahm. Die Verschiedenheit griechischen und römischen Empfindens ließ sich trotz mancher Ausgleichungen nicht beseitigen, ja die Kluft erweiterte sich seit dem

[1]) K. Holl, Hermes XLIII 249 ff. [2]) Fr. Cumont, Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident, Mélanges Paul Fredericq S. 63—66.

II Jahrhundert n. Chr. Die Einheit hellenisch-lateinischer Zivilisation, die einst als Grundlage der Weltherrschaft gedacht war, ging immer mehr verloren, und das Uebergewicht lag in der sich orientalisierenden Osthälfte. Die Teilung der Regierung und die dynastisch orientalisierende Umgestaltung der Kaisergewalt durch Diokletian, die Verlegung der Residenz nach dem Osten, die Teilung des Reiches in zwei Hälften nach dem Aussterben der konstantinischen Dynastie waren nur die Anerkennung einer seit lange vorbereiteten und verstärkten Spaltung.

Zu den Leiden, die Griechenland und der Osten nach den Kämpfen, aus denen die römische Weltherrschaft hervorging, in den mithridatischen und in den Bürgerkriegen auszukosten hatte, kam das Mißregiment der römischen Oligarchie. Die Statthalter behandelten die Provinzen als Objekte der Ausbeutung und suchten für den Staat, für ihre Person, für das Beamtenheer möglichst reichen Gewinn herauszuschlagen. Der häufige Wechsel der Statthalter vermehrte das Uebel. Und schwer lastete auf den Provinzen die durch G. Gracchus geschaffene Steuerverfassung, die den Gesellschaften der *publicani* gegen Pacht die Eintreibung der Steuern übertrug und die Provinzen dem Ritterstande auslieferten (123). Dem Treiben standen die Provinzialen fast rechtlos gegenüber. Denn was half es, wenn ein Statthalter, der es zu arg getrieben hatte, einmal in ein behagliches Exil verwiesen wurde? Die erpreßten Summen wanderten nicht zurück. Eine Besserung und wirtschaftliche Hebung brachte erst das kaiserliche Regiment durch geordnete Verwaltung, sicheren Rechtsstand, anfänglich größere Selbständigkeit der Gemeinden[1]. Um die Bedeutung des neuen Regiments richtig einzuschätzen, muß man zur Erweiterung und Berichtigung des zu engen Gesichtskreises der stadtrömischen Geschichtschreibung die inschriftlichen Zeugnisse und die Stimmen der in der griechischen Reichshälfte lebenden Schriftsteller verhören, die laut von den Segnungen der neuen Ordnung, von aufblühendem Leben, von der sich hebenden materiellen und geistigen Kultur zeugen. Der Osten lebte sich schnell in den neuen Stand der Dinge ein; man freute sich des endlich gesicherten Weltfriedens und spürte bald die wohltätigen Wirkungen der neuen Ordnung. Der Uebergang zur Monarchie vollzog sich ohne alle Schwierigkeiten und berührte das Empfinden der östlichen Provinzialen gar nicht tiefer; ihnen konnten die staatsrechtlichen Fragen gleichgültig sein. Die göttlichen Ehren, die einst die hellenistischen Könige genossen, waren sie längst auf die römischen Statthalter und Großen zu übertragen gewöhnt, und an ihrer bisherigen Abhängigkeit wurde

[1]) M. Rostowzew, Gesch. der Staatspacht in der röm. Kaiserzeit, Philol. Suppl. IX. Er bespricht S. 479 ff. die neutestamentlichen Angaben.

nichts geändert, wenn sie nun wieder einen König hatten, wie sie Augustus nannten.

Unter den schwersten Krisen vollzog sich im Westen der Uebergang zum zentralisierten Einheitsstaat und zu seiner monarchischen Zusammenfassung. Die überseeischen Eroberungen und das Fortschreiten der Weltherrschaft stellten dem italischen Staate Aufgaben, denen er bei der Verarmung seiner Bauerschaft und dem Rückgang seiner Wehrhaftigkeit nicht mehr gewachsen war. Die Revolutionen erreichten nicht die Beseitigung der Sklavenwirtschaft und die Kräftigung der freien ländlichen Bevölkerung, die die Hauptlast der Kriege zu tragen und unter den Krisen der neuen Weltwirtschaft am meisten zu leiden hatte. Eine Ausgleichung und Erweiterung der politischen Rechte war das wesentliche Ergebnis der agrarischen Bewegung. Nach dem Bundesgenossenkriege (91—88) werden alle italischen Gemeinden in den römischen Bürgerverband aufgenommen. Die römische Gemeinde ist nun ein Komplex von Stadtgemeinden, die nach römischem Muster, unter Schonung mancher Sonderheiten, als *municipia civium Romanorum* organisiert wurden. Das römische Bürgerrecht ist so zum Staatsbürgerrecht geworden, das mit dem Heimatrecht einer Bürgergemeinde verknüpft ist; als das umfassendere Staatsbürgerrecht charakterisiert es sich besonders dadurch, daß auch der Angehörige einer nichtrömischen Gemeinde für seine Person römisches Bürgerrecht erlangen kann, z. B. der Athener, ohne daß er das athenische Heimatrecht verliert.

Der führende Einfluß, den im Zeitalter der Revolutionen hervorragende Persönlichkeiten, oft nicht ohne Verletzung der Verfassung, gewonnen hatten, der Uebergang der Parteikämpfe in das Ringen um die Machtstellung der Führer, Ausnahmestellungen, wie sie Sulla, Pompeius, Cäsar erlangten, offenbaren die Tendenz der Entwickelung zum Absolutismus. Nach einem unumschränkten Königtum in wesentlich hellenistischen Formen hatte Cäsar getrachtet, war aber kurz vor dem Ziele gescheitert, und Antonius suchte den Gedanken im Osten zu verwirklichen. Das Königtum, das im Orient einen guten Klang hatte [1], war seit dem Sturze der Tarquinier in Rom verfehmt, und der Widerstand gegen Cäsars Anspruch zeigte, daß das republikanische Empfinden noch eine Macht war. Diesen Weg hat Augustus verschmäht. Im Gegensatz zu Cäsar schlug seine Politik nationale Bahnen ein und suchte möglichsten Anschluß an die verfassungsmäßigen Formen. Er verzichtete darauf, der faktischen Stellung des princeps (amtlicher Titel ist es nicht) einen unzweideutigen rechtlichen Ausdruck zu geben und den Prinzipat als organische

[1]) Cic. De imperio 24, Sallust Fr. V 3 Maurenbrecher; vgl. Wilamowitz, Staat und Ges. S. 54 ff.

Institution der Verfassung einzufügen. Es war dem klugen Rechner mehr um die Sache als um die Form zu tun, und er ging mit der ihm eigenen jeden Schritt sorgfältig erwägenden Behutsamkeit vor. Er begnügte sich mit einem Umfang der Kompetenzen, in denen die überragende Bedeutung der Persönlichkeit sich Geltung verschaffen konnte. Die Diktatur, die Cäsar bekleidet hatte, verschmähte er (Res gestae I 5). Vom Jahre 31—23 übernahm Augustus jährlich das Konsulat, das er am 1. Juli 23 feierlich niederlegte. Die Erstreckung der prokonsularischen Gewalt auch auf die Stadtgrenze und die Ueberordnung seiner Kommandogewalt auch über die der vom Senate bestimmten Stalthalter, ferner die ihm jetzt verliehene der Republik fremde tribunicia potestas waren nun die wesentlichen Grundlagen seiner Macht. So war er der höchste Vertreter der souveränen Staatsgemeinde. Der Idee nach hatte zwar der Senat, dem ein Teil der Verwaltung wiedergegeben wurde, die Souveränitätsrechte, aber in Wahrheit wurden sie durch den Einfluß des princeps stark eingeschränkt; wegen der Teilung der Gewalt zwischen dem Senat und dem ersten Bürger ist auch die neue Verfassung als Doppelregiment des Kaisers und des Senates, als Dyarchie bezeichnet worden. Eine bedeutende Steigerung der kaiserlichen Machtbefugnisse war die unmittelbare Verwaltung eines Teiles der Provinzen (der mit Truppen belegten) durch den Kaiser, zuerst als Provisorium gedacht, dann dauernd dem Senate entzogen. Durch das Militärkommando und durch die Verwaltung dieser Provinzen war die auswärtige Politik in die Hände des princeps gelangt.

Staatsrechtlich ist das Wesen des Prinzipates nicht scharf bestimmbar. Im Laufe seiner Entwickelung ist er etwas anderes geworden, als was er unter Augustus in seinen Anfängen war. Wie weit Augustus die spätere Entwickelung vorausgeschaut hat oder wie er sie sich gedacht hat, ob er gemeint hat, der Prinzipat werde auf die Dauer der klaren staatsrechtlichen Begründung entbehren können, wissen wir nicht. Daß er ihn als dauernde Institution gedacht hat, beweist seine ganze Familienpolitik. Vom Jahre 28 und 27 berichtete er in der Res gestae VI 34: *In consulatu sexto et septimo, b[ella ubi civil]ia exstinxeram per consensum universorum [potitus rerum omn]ium, rem publicam ex mea potestate in senat[us populique Romani a]rbitrium transtuli.* Aber man darf die Wiederherstellung der Republik nicht in streng wörtlichem Sinne verstehen; wie Augustus' Politik, so ist auch sein Rechenschaftsbericht von der Tendenz beherrscht, den Gegensatz des Alten und des Neuen zu verschleiern.

Für die Entwickelung des Prinzipates war die Stellung des Oberhauptes im Osten von größter Bedeutung. Dort hat sich Augustus

volle göttliche Ehren gefallen lassen[1], und er hat den Besitz Aegyptens als Nachfolger der Ptolemäer angetreten. Es war natürlich, daß die Begründung der Stellung des Oberhauptes als des Gottes auf Erden mit dem wachsenden Uebergewicht der östlichen Reichshälfte auf den Westen wirken mußte (K. VII 3). Mit der diokletianisch-konstantinischen Monarchie ist endlich die Stellung des Monarchen als des mit unbedingter Gewalt über Personen und Eigentum verfügenden Herrn zur Vollendung gekommen. Der Senat ist im Kampfe mit dem Kaisertum erlegen, die unhaltbare Dyarchie zur Einherrschaft geworden. Die dreihundertjährige Entwickelung endet in dem Absolutismus, dem schon Cäsar nahe war.

Es ist im Grunde derselbe Entwickelungsprozeß, der zu immer größerer Ausgleichung und Nivellierung der Unterschiede der Reichsteile und zu einer zentralisierten Regierung führt, bis endlich alle Reichsangehörige als homogene Masse der Untertanen unter ihrem Herrn stehen; sie unterliegen jetzt auch alle der Steuerpflicht. Der bisher auf Italien beschränkte Einheitsstaat (S. 29) dehnte sich durch Kolonien im Osten und die immer weitere Erstreckung des Bürgerrechtes, besonders durch Cäsar, Claudius und Vespasian, aus; denn der Abstand zwischen römischen Bürgern und *peregrini* oder Untertanen war, seit alle Italiker Bürger geworden waren, besonders empfindlich. Die Erteilung des römischen Bürgerrechtes an alle Städte des Reiches durch Caracalla bildet den Abschluß. Der römische Staat ist jetzt Weltreich, das römische Bürgerrecht Reichsbürgerrecht geworden. Das nationale Fundament, das noch Augustus zu stärken versucht hatte, war damit preisgegeben. Auch die militärischen Bedürfnisse des Reiches, die von einem aus dem entvölkerten Italien rekrutierten Heer nicht mehr befriedigt werden konnten, hatten diese Entwickelung befördert.

Die Schichtung der Gesellschaft erfährt seit dem Kaisertum starke Aenderungen. Die alte Nobilität war stark zusammengeschwunden. Indem Augustus ihr allein das Recht auf die kurulischen Aemter wie auf den Senatssitz erteilte, indem die Lücken aus der Ritterschaft Roms, aus Italien, bald auch aus den Provinzen ausgefüllt wurden, entstand ein geschlossener Senatorenstand. Der Minimalansatz des senatorischen Zensus betrug eine Million Sesterzen (etwa 217500 Mk.). Aus diesem Stande wurden die an Bedeutung sehr gesunkenen, aber des Ranges wegen noch immer gesuchten städtischen Magistraturen, die Statthalterschaften und höheren Kommandostellen besetzt[2].

[1]) Nach W. Otto, Hermes XLV S. 448—460. 632 ff., hat er sich dort einen Kult als Gott σωτήρ geschaffen; doch s. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten (Leipz. hist. Abh. XVIII) S. 53. 54, Hermes XLVI 296 ff. und Blumenthal, Klio V 323. [2]) Friedländer I S. 239 ff.

Neu bildete sich das zu immer breiteren Massen anschwellende Beamten- und Dienerschaftspersonal des Kaisers und seiner Familie. Die wachsende Bedeutung der obersten dieser Hofchargen, die aus Hausämtern zu öffentlichen Verwaltungsämtern wurden, zeigt sich darin, daß, während sie früher von Freigelassenen versehen wurden, seit Hadrian die drei großen Hofämter, *a rationibus* (Reichsfinanzministerium), *ab epistulis* (Kanzlei), *a libellis* (Bittschriften, seit Diokletian, auch die vom Kaiser geführten Untersuchungen, *cognitiones*), mit Rittern besetzt wurden. Vorstufe für die Bekleidung dieser Hausämter waren die nach kaiserlichem Ermessen zeitlich begrenzten Posten der *procuratores*, der Finanz- und Verwaltungsbeamten in Rom und in den Provinzen. Die hohen Präfekturen der Getreideverwaltung und der Wachmannschaft, das Kommando der Prätorianer in Rom, Präfektur oder Vizekönigtum Aegyptens, die Präfekturen beider Flotten bilden meist den Abschluß der ritterlichen Laufbahn. Alle diese Stellen wurden als kaiserliche Vertrauensposten, da der Senator der Idee nach dem Kaiser ebenbürtig war, mit Rittern besetzt[1]. Für den Ritterstand war ein Zensus von 400000 Sesterzen die Voraussetzung.

Alle nicht in Rom fungierenden Beamten und Offiziere erhielten jetzt feste Besoldung[2]. Die in die Umgebung des Kaisers gezogenen höheren Würdenträger beider Stände erhielten den Ehrentitel *amici*[3]. Seit Hadrian oder bald nach ihm findet sich eine weiter abgestufte Titulatur: *vir clarissimus* für Senatoren und *vir eminentissimus*, *perfectissimus*, *egregius* für die verschiedenen ritterlichen Rangstufen[4].

Unter den beiden bevorzugten Ständen stand in Rom die breite Masse der Bevölkerung, die man als dritten Stand zusammenfassen könnte, nach Erwerb und Interessen vielfach gegliedert oder in Korporationen[5] zusammengefaßt: Erwerbtreibende, Lehrer, Professoren der Beredsamkeit, Philosophen, Aerzte, Subalternbeamte. Besitz und Bildung schuf in diesen Gesellschaftsklassen wesentliche Unterschiede. Aber ein starker Zug der Nivellierung ging durch die ganze Gesellschaft. Das Aufsteigen aus unteren in obere Schichten war leicht. In dem Heere der kaiserlichen Subalternbeamten finden Freigelassene und Sklaven in großer Zahl ihren Platz, und sie haben ihr Amt und ihre Carriere. Freigelassene werden als Inhaber kaiserlicher Hausämter die mächtigsten Beamten des Reiches; die faktische Macht bedeutete mehr als die rechtliche Stellung. Der Cäsarismus begün-

[1]) O. Hirschfeld a. a. O. S. 410 ff.; Friedländer I S. 280 ff. [2]) Mommsen, Staatsrecht I[3] S. 302 ff. [3]) Hirschfeld 449; Friedländer 134 ff. 203 ff. Vgl. S. 20. [4]) Hirschfeld a. a. O. 451 ff. und Sitzungsber. Akad. Berlin 1901 S. 579—610. [5]) L. Mitteis, Röm. Privatrecht I 393 ff.

stigte die Aufhebung der Standesunterschiede. Aus dem dritten Stande drangen schon in der ersten Kaiserzeit einzelne bis in den ersten, unter Commodus wurden Freigelassene zu Senatoren. Das Ritterrecht wurde nach freiem kaiserlichen Ermessen immer weiteren Kreisen, auch Freigelassenen, erteilt. Und mit der Ausbreitung des Bürgerrechtes drangen auch Provinzialen in den Senat, dessen Pforten Claudius und Vespasian ihnen öffneten.

Die Ausdehnung des Bürgerrechtes wirkt auch dahin, daß die nach Rom flutende Bewegung in der Kaiserzeit ihre Höhe erreicht. Die aufstrebenden Kräfte, aber auch bedenkliches Gesindel aller Art drängt Ehrgeiz und Abenteuerlust in das bunte Getriebe der Weltstadt, und die patriotische Klage wird immer lauter, daß die »Weltherberge« eine griechische oder orientalische Stadt geworden sei. Neben dem Rückgange der alten Geschlechter und dem Aufsteigen neuer Elemente in die beiden ersten Stände hat die massenhafte Aufnahme fremder Sklaven und die Häufigkeit der Freilassung, das Aufstreben vieler durch Betriebsamkeit und Fleiß dem freigeborenen Proletariate überlegener Elemente des Sklavenstandes in höhere Schichten, die Barbarisierung des Heeres dazu beigetragen, das Aussehen der römischen Gesellschaft völlig zu wandeln. Mehr noch als das Sklaventum war das massenhafte Proletariat der Krebsschaden dieser Gesellschaft. Seit dem Niedergange des Ackerbaues und der Ausbreitung der Plantagen- und Latifundienwirtschaft hatte es sich in der Stadt angesammelt. Dieser Pöbel hatte sich gewöhnt, den Staat als Versorgungsanstalt anzusehen oder seine Existenz auf kriechendes Kliententum zu gründen. Cäsar reduzierte die Zahl der Kornempfänger von 320 000 auf 150 000. Die zahlreichen Spenden, die Augustus bei verschiedenen Gelegenheiten, außer der Getreidedotation, verteilte, wurden einer Viertelmillion von Empfängern zuteil (Res gestae III 15).

Der Einfluß des Hellenismus auf Rom hat sich in den alten Traditionen (S. 25 f.) fortbewegt. Wie stark die überschwenglichen Ehren, die der Nobilität im Osten dargebracht wurden, auf das Selbstgefühl und den Ehrgeiz wirken konnten, kommt schon in den römischer Tradition entfremdeten Herrschaftsplänen eines Cäsar und Antonius zu klarem Ausdruck (S. 29). Zeremoniell und Etikette hellenistischer Höfe, auch manche staatliche Institutionen werden vielfach vom Prinzipat übernommen[1], wie griechische Lebensformen und Sitten sich längst der römischen Gesellschaft mitgeteilt hatten. Schon seit dem II Jahrhundert ist die literarische Produktion der Griechen vielfach berechnet

[1]) Mitteis a. a. O. I 17. 18; Friedländer I 204 ff.; Kornemannn, N. Jahrb. II 118 ff.; Schürer, Z. f. neutest. Wiss. 1901 S. 48 ff.; Cumont, Religions orientales[2] S. 203.

auf das römische Publikum, seine Interessen und Bedürfnisse. Philosophischer und rhetorischer Lehrbetrieb erfährt, wie wir sehen werden, eine Umgestaltung, die durch den Zweck der Propaganda in der römischen Gesellschaft bestimmt ist. Griechische Rhetoren, Philosophen, Literaten finden in Rom ein fruchtbares Feld ihrer Wirksamkeit [1]. In lateinischen Schriften wird besonders seit dem Beginn des I Jahrhunderts v. Chr. griechische Philosophie und Wissenschaft popularisiert.

Es ist ein Beweis des Aufschwunges des literarischen Lebens, daß seit dem II Jahrhundert in Rom vielfach die politische Rede als literarisches Erzeugnis veröffentlicht wird (Cato). Man beginnt die Bedeutung der Literatur fürs öffentliche Leben zu schätzen. Die Vornehmen lassen sich gerne griechische Schriften widmen, haben griechische Literaten in ihrer Umgebung oder sammeln literarische Zirkel um sich und tragen dafür Sorge, daß ihre Taten der Nachwelt in der Beleuchtung, die sie selbst wünschenswert finden, überliefert werden. Viele von ihnen schreiben selbst ihre Memoiren oder Autobiographien, die von parteipolitischen oder apologetischen Interessen beherrscht sind, bis in die Mitte des I Jahrhunderts meist in griechischer Sprache. Im Zeitalter der niedergehenden Republik spielt die Literatur der Flugschriften eine große Rolle. Von politischen Zwecken ist Cäsars Bericht über seine gallischen Kriege und seine Darstellung des Bürgerkrieges eingegeben und beherrscht. Auch Augustus schreibt seine Memoiren, wie auch später viele Angehörige des kaiserlichen Hauses. Die Sitte der orientalischen Herrscher, ihre Taten auf Inschriften zu verherrlichen und selbst der Nachwelt zu überliefern, pflanzt sich in hellenistischen Reichen fort und lebt in erfreulicheren Formen im Rechenschaftsberichte des Augustus wieder auf [2]. Die kaiserlichen Regierungshandlungen werden in Commentarii protokolliert und registriert [3]. Seit Cäsars Konsulat (59) versorgt die offiziöse Staatszeitung [4] die Welt mit allen wissenswerten Nachrichten aus dem öffentlichen Leben, bald auch über andere Tagesereignisse.

Zu Ciceros Zeit gibt es in Rom schon einen lebhaften buchhändlerischen Betrieb. Die erste öffentliche Bibliothek gründet Asi-

[1]) Schon Polybios (XXXII 10) sagt bald nach 168 zum jüngeren Scipio, wenn er sich die griechische Bildung, um die sich jetzt die Römer so eifrig bemühten, aneignen wolle, könne es ihm an Lehrern nicht fehlen: πολὺ γὰρ δή τι φῦλον ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος ἐπιρρέον ὁρῶ τῶν τοιούτων ἀνθρώπων. Vgl. Hillscher, Hominum literatorum graecorum ante Tiberii mortem in urbe Roma commoratorum historia critica, Fleckeisens Jahrb. Supplement XVIII S. 353—444.
[2]) Res gestae divi Augusti ed. Mommsen², Berlin 1883, ed. Diehl², Bonn 1910 (in Lietzmanns Kleinen Texten 29/30). Wie Augustus verstanden hat, die zeitgenössische Literatur seinen Zwecken dienstbar zu machen, wird VII 2 gezeigt werden. [3]) Mommsen, Staatsrecht II 907 f. Hirschfeld S. 325 vgl. S. 21[1]. [4]) O. Hirschfeld, Sitzungsber. Akad. Berlin 1905 S. 930 ff.

nius Pollio; Augustus fügt zwei weitere hinzu[1], und ihre Zahl mehrt sich dann rasch. Die römische Literatur ist jetzt von Nachahmung griechischer Muster zu freierer Schöpfung fortgeschritten. Von Rom aus verbreitet sich das literarische Leben in die Provinzen; die Dichter der augustischen Zeit werden bald überall gelesen. Spanien schenkte Rom im I Jahrhundert n. Chr. die beiden Seneca, Quintilian, Martial; die Großstadt zieht die Talente an, die ja auf ihrem Boden nicht zu gedeihen pflegen. Seit Hadrian hat Afrika, später auch Gallien eine führende Stellung in der Literatur eingenommen. Die Zweisprachigkeit der guten Gesellschaft bleibt die Regel, während die Griechen die Erlernung römischer Sprache unter ihrer Würde halten. Das II Jahrhundert n. Chr. weist eine Reihe von Literaten auf, die in beiden Sprachen produzieren, andere, die das Griechische vor ihrer Muttersprache bevorzugen; daß dann seit der Mitte des III Jahrhunderts die Kenntnis des Griechischen zusehends abnimmt, ist eines der Symptome des Auseinanderstrebens der beiden Reichshälften.

Die Sitte öffentlicher Rezitationen trägt dazu bei, neue Erzeugnisse der Literatur rasch bekannt zu machen und literarisches Interesse zu verbreiten; auch sie begegnet uns schon in der hellenistischen Welt und wird von dort nach Rom übertragen sein. Die Vorlesungen nahmen bald eine Ausdehnung an, daß sie von vielen als Last empfunden wurden. Nach dem Vorbild, das die Großen, besonders Augustus geben, dringt das literarische Interesse in immer weitere Kreise; Dilettieren in Versen wird Mode. Seit Vespasian wird der höhere Unterricht immer mehr in staatlichen Betrieb genommen (Quintilian) oder von den Gemeinden organisiert, öffentliche Professuren und Bildungsinstitute werden geschaffen.

III

KOSMOPOLITISMUS UND INDIVIDUALISMUS

1 Kosmopolitische Stimmung der neuen Zeit

Als Träger des panhellenischen Gedankens und der griechischen Kultur unterwarf Alexander Persien. In dem Weltreich, das er schuf, sollten aber nicht die Unterworfenen unter ihren makedoni-

[1]) Ueber die Verwaltung der Bibliotheken s. Hirschfeld S. 298 ff. — Ueber die Ausgestaltung der Archive und der kaiserlichen Kanzleien s. Peter, Die geschichtliche Literatur über die römische Kaiserzeit I S. 223. 329 ff.

schen und griechischen Herrn stehen; er wollte die Perser zur Gleichberechtigung erheben und eine Verschmelzung der Völker herbeiführen, die Vorbedingung für Einheit und Bestand des Reiches zu sein schien (S. 18). Die Aufnahme der Perser in sein Heer, die Militärkolonien mit ihrer Völkermischung, die Ehen zwischen Makedonen und Perserinnen, die Annahme des persischen Hofzeremoniells und Anpassung der Verwaltung an die überlieferten Formen, die Anerkennung der Kulte der eroberten Länder sollten die Verschmelzung fördern. Alexander entfernte sich damit von dem Grundgedanken des hellenischen Bundes und trat in Widerspruch zum Rate seines Lehrers Aristoteles, über die Griechen Hegemonie, über die Barbaren Despotie zu üben, für jene als Freunde und Verwandte zu sorgen, diese wie Tiere oder Pflanzen auszunutzen (Fr. 658 Rose). Alexanders universaler Reichsgedanke stieß auf starken Widerstand makedonischer und griechischer Vorurteile (S. 18), und die Politik der Diadochen hat nur Makedonen und Griechen in die höheren Stellen des Staatsdienstes gesetzt. Das griechische, besonders attische Nationalempfinden war durch die Perserkriege geweckt, dann durch die verhängnisvolle Rolle, die der Perserkönig in der griechischen Politik spielte, bestärkt worden. Der in Sprache, Sitte, Staatsform und Religion begründete Unterschied schien von der Natur selbst gegeben, die die Griechen zum Herrschen, die Barbaren zum Dienen bestimmt hatte. Sucht doch selbst Aristoteles die Sklaverei durch den Unterschied der Racen als von der Natur gewollt zu begründen!

Der Glaube Alexanders, daß sein Wille nicht nur den Weltstaat schaffen, sondern ihm auch die innere Einheit und Naturbeständigkeit geben könne, war allzu optimistisch. Nur auf dem Wege allmählicher Kulturentwickelung war eine Annäherung der Völker und eine Ausgleichung der Gegensätze zu erreichen. Aber dieser neuen Kulturentwickelung hat Alexander die Bahn gebrochen. Als die treibende Kraft hat auch er den griechischen Geist gedacht, der sich die fremden Völker unterwerfen und ihrem Leben seine Formen aufprägen soll. Und als sein Reich zerfällt, geht dennoch die Saat, die er ausgestreut hat, auf; eine einheitliche, an politische und territoriale Schranken nicht gebundene Weltkultur, die in der Einheit griechischer Sprache und Denkweise begründet ist, umspannt die hellenistischen Reiche. Ein Jahrhundert nach Alexander verwirft Eratosthenes die aristotelische Zweiteilung in Herren und Knechte; nach Tugend und Schlechtigkeit allein solle man die Menschen beurteilen und scheiden, und die seien keineswegs an den Unterschied der Racen gebunden[1]. In dem Zeitalter athenischer Aufklärung taucht

[1]) Bei Strabo I p. 66. 67 vgl. Cic. De rep. I 58. Aehnlich schon Isokrates IV 50.

dieser Gedanke, aus der Kritik geboren, zuerst auf; jetzt gibt er ein durch neue Erfahrungen weit verbreitetes Bewußtsein wieder. Zur Vollendung ist der mit Alexander beginnende Hellenisierungsprozeß nicht gekommen[1]; die Städte und die oberen Schichten unterwirft er sich, während er das Hinterland und das ganze Volkstum nicht bezwingen kann; und seit ihm der Rückhalt politischer Macht verloren geht, tritt überall eine starke nationale Reaktion ein, indem die nie ausgestorbenen orientalischen Traditionen, wie wir besonders in der Religion und Kunst, aber auch im Recht beobachten, siegreich empordringen.

Wir nennen die Geschichte nach Alexander mit einem von Droysen geprägten Terminus Hellenismus. Damit soll sie als Fortsetzung hellenischer Geschichte bezeichnet werden, aber auch der Unterschied zum Ausdruck kommen, daß die Entwickelung griechischer Kultur sich jetzt auf erweitertem Schauplatz und der breiten Basis auch nichtgriechischer Völker vollzieht, daß die neue Weltlage auch das griechische Geistesleben abwandelt. Die aus didaktischen Rücksichten beliebte Abgrenzung der Perioden darf so wenig über den engen Zusammenhang mit der hellenischen Geschichte wie über die wesentlichen Uebergänge und Unterschiede innerhalb der hellenistischen Entwickelung hinwegtäuschen. Auf das Vordringen und die Eroberungen des Hellenismus im I Jahrhundert nach Alexander folgt sein durch den Verfall der hellenistischen Reiche und durch die römische Politik bestimmter Rückgang. Das entnationalisierte Griechentum wird ein Ferment in der Kultur der Völker, die es hatte erobern wollen. Das Fortwirken des Hellenismus müßte eigentlich für jede Nation besonders behandelt werden. Uns geht hier wesentlich Judentum und Römertum an. Wie das hellenistische Judentum, so kann auch die doppelsprachige und trotz aller Ausgleichungen nicht einheitliche Kultur des römischen Weltreiches nicht ganz in den Hellenismus einbezogen werden.

Die Menschen, denen sich durch Alexanders Eroberungen ganz neue Welten und unendliche Weiten eröffnen, können nicht mehr Hellenen im alten Sinne des Wortes bleiben. Die neue Kulturentwickelung wirkt nivellierend. Die dialektischen Unterschiede werden abgeschliffen, und auf der Grundlage des Attischen erhebt sich die einheitliche Weltsprache, die κοινή, der sich jeder anpassen muß, dessen Leben nicht in die engen Grenzen einer Landschaft gebannt bleibt und der auf Bildung Anspruch erhebt. Eine fortschreitende Ausgleichung der Rechtsbräuche und Ansätze zu einem internatio-

[1]) Ueber das verschiedene Maß der Hellenisierung (o. S. 18 ff.) vgl. L. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 22 ff.; K. Holl, Volkssprachen in Kleinasien, Hermes XLIII 240 ff.

nalen Rechte sind zu beobachten und auch neue Richtungen der bildenden Künste verbreiten sich rasch über die ganze von hellenistischer Kultur berührte Welt. Ein Durchschnittsniveau der allgemeinen Bildung, die mehr in die Breite als in die Tiefe geht, wird geschaffen, dem gegenüber die früher stark differenzierten Sonderheiten der Sitte und der Bildung zurücktreten. Ueber den Grenzen der Stämme und Nationen erhebt sich die Schöpfung des neuen Weltreiches, und der Begriff der οἰκουμένη fordert als Komplement den Begriff des allgemeinen, aus den nationalen Schranken gelösten Menschentums. Die großen politischen Katastrophen, die neuen Formen der Gesellschaft, der Zug nach dem Osten, die Steigerung des Verkehrs werfen die alten Schichten der Gesellschaft gewaltsam durcheinander, verwischen die alten Standesunterschiede und gleichen die sozialen Gegensätze aus. Die rationalistische Aufklärung Athens hatte schon den Menschen und die menschlichen Verhältnisse zum Objekt der Forschung erhoben, hatte alle natürlichen und religiös sanktionierten Formen des menschlichen Daseins und die Grundlagen der Gesellschaft, das Verhältnis der Geschlechter und Stände, Staatsverfassung, Eigentum, Moral, Religion in Frage gezogen und als Problem gefaßt; sie hatte mit konsequentem Radikalismus den Menschen herausgehoben aus den konventionellen Schranken und Vorurteilen. Sie hatte damit der neuen Entwickelung vorgearbeitet; aber alle diese kühnen Fragstellungen und schnellfertigen Antworten gewannen jetzt einen größeren Ernst und eine vertiefte Bedeutung, wo die alten Formen der Gesellschaft durch die geschichtliche Entwikkelung gelockert oder gelöst und neue in der Bildung begriffen waren. Und wenn der griechische Geist die treibende Kraft und der beherrschende Faktor der neuen Kulturentwickelung wurde, so konnte er doch die neue Kulturmission nur erfüllen, indem er über die nationalen, religiösen, sittlichen Schranken, in denen er befangen war, hinauswuchs und den Ausdruck für das umfassendere Welt- und Menschheitsbewußtsein der neuen Zeit fand.

Der erweiterte politische und geographische Horizont führt zu einem lebhaften Interesse für fremde Völker; das nationale Selbstbewußtsein, das einst in Griechenland nach den Perserkriegen den Gegensatz gegen die Barbaren scharf empfunden hatte, ist verschwunden. Jetzt sind die Bedingungen geschaffen zu einer freieren und unbefangenen Schätzung, zur Erneuerung ionischer Betrachtungsweise. Einst hatten ionische Forscher mit offenem und vorurteilsfreiem Blick, mit ausgesprochenem Interesse für alles Neue und Fremdartige eine Fülle von Beobachtungen über die barbarischen Völker niedergelegt; Herodot hatte durch das Alter der ägyptischen Kultur sich gewaltig imponieren lassen und in vorschneller Kon-

struktion die Griechen zu Schülern der Aegypter gemacht. Dann hat die Sophistik den Völkersitten ein lebhaftes Studium zugewandt, aber mit dem einseitig rationalistischen Interesse, aus dem Widerspruch der Sitten die Unmöglichkeit einer absoluten Sittlichkeit zu deduzieren, und die skeptische Philosophie hat diese unfruchtbare Betrachtung durch Jahrhunderte fortgesetzt. Aristoteles und seine Schule haben dann ein ungeheures Material zusammengebracht und nach historischen Gesichtspunkten zu bearbeiten begonnen. Sie halten sich noch wesentlich im griechischen Bereich; aber die peripatetische Schule beginnt doch orientalische Religionen als barbarische Philosophien zu behandeln. Dies Material ist in hellenistischer Zeit weit über die Grenzen des griechischen Sprachgebietes hinaus erweitert. Man lernt die uralten Kulturen der orientalischen Völker kennen, und die historische Forschung unterzieht sich bald der Aufgabe, den Griechen diese Kulturen bekannt und verständlich zu machen. Der babylonische Belspriester Berossos erschließt in seinem Antiochos I Soter (281—261) gewidmeten Werke den Griechen die babylonische, der ägyptische Priester Manethos die ägyptische Kultur. Vor diesen ernsthaften Werken bevorzugte leider der Geschmack der Griechen stark hellenisierende und romanhafte Darstellungen. Berossos und Megasthenes' Ἰνδικά übten nicht den Einfluß wie das phantastische ältere Werk des Ktesias, das über den ganzen Reiz ionischer Erzählungskunst verfügte. Und die Kenntnis des Aegyptischen bezog man lieber aus dem leicht lesbaren, aber sehr tendenziösen Werke des Abderiten Hekataios (s. VI 3). So ist die Erforschung der Literatur fremder Völker in den ersten Anfängen stecken geblieben und von den Griechen überhaupt nie als wissenschaftliche Aufgabe ernstlich in Angriff genommen worden. Vorschnelle Konstruktionen und willkürliche Vorstellungen vom Verhältnis der griechischen Kultur zu der orientalischen ersetzen den Mangel solider Forschung. Man leitet griechische Götter und Kulte aus Aegypten ab, läßt bald die griechischen Denker von dort ihre Weisheit holen; wo die Kultur eine so lange und alte Geschichte hat, soll der Ursitz der Weisheit sein.

Literarische Einflüsse fremder Völker machen sich vielfach bemerkbar. Auf dem Gebiete der volkstümlichen Literatur, die diesen Namen noch nicht in strengem Maße verdient, ist das besonders zu beobachten. Novellen und Märchen wandern und werden ausgetauscht. Die Verbreitung können wir an der Geschichte des weisen Achikar besonders deutlich verfolgen. Wir wissen jetzt, daß orientalische Pflanzenfabeln von Kallimachos übernommen und in griechische Fabelbücher gedrungen sind[1]. Eratosthenes' Gedicht Hermes

[1]) H. Diels, Internationale Wochenschrift für Wiss., 6. Aug. 1910.

stellt in Wahrheit den ägyptischen Thot dar. Unter Zoroasters Namen waren große Schriftenmassen in der alexandrinischen Bibliothek vorhanden. Die so folgenreiche Uebersetzung der jüdischen Bibel ist damals kein beispielloses Unternehmen, und die Septuagintalegende setzt griechisches Interesse für fremde Literaturen voraus. Mit dem Vordringen orientalischer Astrologie und Magie (VI 5) seit dem II Jahrhundert verbreitet sich eine Literatur, die sich in den Grenzen des niedrigsten Aberglaubens einerseits, sublimierter Theologie und astronomischer Wissenschaft andererseits bewegt.

Mit der siegreichen Propaganda des Orients geht im späteren Hellenismus parallel die wachsende Hochschätzung des Fremden durch die Griechen. Aus dem Orient empfängt das niedergehende Altertum seine neuen religiösen Offenbarungen. Man meint jetzt der ganzen griechischen Geistesarbeit und den Idealen, die noch geblieben sind, eine höhere Weihe zu verleihen, wenn man sie aus orientalischen Quellen herleitet. Es ist, als wenn man im Bewußtsein, daß die Quellen des eigenen Geisteslebens versiegen, sich des Erbes griechischer Vergangenheit unwürdig fühle und es an die Barbaren verkaufe. Ein zweites Moment bestimmte diese Entwickelung: Zwei Vorstellungen über den Urzustand der Menschheit gingen von alters her in der griechischen Philosophie und schon in der Poesie neben einander her[1]. Die eine setzt an den Anfang einen rohen Naturzustand, aus dem sich die Menschheit allmählich in stufenweiser Entwickelung zu höherer Kultur emporarbeitet (Peripatos, Epikur); die andere sieht gerade im ursprünglichen Naturzustande mit seiner Bedürfnislosigkeit und Gesundheit das goldene Zeitalter, in allen Fortschritten der Kultur nur wachsende sittliche Verderbnis (Kynismus, spätere Stoa). Der frühere Hellenismus ist von der kulturfreudigen Stimmung (vgl. VI 3), der spätere vom Kulturüberdrusse beherrscht. Die kulturmüde, von den künstlichen Lebensformen unbefriedigte Menschheit des niedergehenden Altertums sucht gern ihre Ideale in fernen Gegenden oder Zeiten. Bald findet man die Sittlichkeit und Unverdorbenheit in den primitiven Zuständen der Naturvölker, bei Aethiopen oder Juden, Skythen oder Mysen, später bei den Germanen; bald verlegt man sie in phantastischer Dichtung in weltferne und unbekannte Gegenden; bald projiziert man sie in das goldene Zeitalter des Mythos. Kynismus und Stoa stellen gern das Barbarenleben als Muster der von ihnen geforderten einfachen und naturgemäßen Lebensweise der Entartung der Kultur ent-

[1]) E. Rohde, Griech. Roman[2] S. 215 ff. J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866. E. Norden, Fleckeisens Jahrb. Suppl. XIX S. 411 ff. Dyroff, Zur Quellenfrage bei Lucretius, Bonn 1904. Kaerst II 199 f. Literatur bei G. Gerhard, Phönix, Leipzig 1909 S. 47. 48.

gegen. Sentimentale und idealisierende Betrachtung der Kulturvölker breitet sich aus. Solche Tendenzen treten beim Philosophen Seneca stark hervor, und diese sentimentale und moralisierende Betrachtung durchdringt Tacitus' Germania, in welcher Auswahl und Gestaltung des Stoffes ganz auf die Antithese: Natur und Kultur gestellt ist. Es ist, als ob man die überlegene Kraft der Völker erkenne, von denen man das drohende Verhängnis dem Reiche nahen fühlt.

2 Die Stoa

Den adäquaten Ausdruck für die Weltanschauung des neuen Zeitalters findet die Stoa. Die Mehrzahl der älteren Stoiker stammt aus dem Osten, aus einem Gebiete der Völker- und Kulturmischung. So verbinden von vornherein keine engen Fäden sie mit den national hellenischen Anschauungen und historischen Traditionen, und diese historische Voraussetzungslosigkeit macht die Stoa vorzüglich geeignet, die neuen Grundlagen des Daseins theoretisch festzulegen. Rationalismus und Dogmatismus ist die Signatur dieser Philosophie. Dieselbe göttliche Urkraft, physisch und geistig gefaßt, durchdringt, den Dingen Form und Wesen gebend, das All und ist zugleich das Gesetz, dem der Mensch sich unterzuordnen hat. Denn auch des Menschen Wesen ist λόγος wie jene göttliche Kraft, deren Absenker der menschliche λόγος ist; es wird von der Stoa, die in den Affekten Irrtümer des Verstandes sieht, rein intellektualistisch gefaßt. Der λόγος, durch den der Mensch ein ζῷον κοινωνικόν ist (so Chrysipp Bd. III S. 43. 66 ff. von Arnim), ist auch das die Gesellschaft bildende Prinzip. Auf ihm beruht die Verbindung aller vernunftbegabten Wesen, Götter und Menschen, zu einer großen Gemeinschaft.

Programmatisch steht am Beginn der hellenistischen Zeit eine der ersten Schriften Zenons, die πολιτεία[1]. In ihr trat noch der Einfluß des ungemilderten Kynismus hervor, der das Naturgesetz an Stelle aller Menschensatzungen stellte und sich das Ziel setzte, die gültige Moral umzuwerten. An ihn hat Zenon bezeichnenderweise Anschluß gesucht. Der wahre Staat ist der Kosmos, in den die einzelnen beschränkten menschlichen πόλεις aufzugehen bestimmt sind, seine Bürger sollen alle Menschen sein, gleichmäßig von dem einen göttlichen Gesetze beherrscht. Bürger, Freunde, Verwandte, Freie sind nur die Guten; nicht die Bande des Blutes, sondern Tugend und Gleichheit der sittlichen Interessen bestimmen die Zugehörigkeit

[1]) S. das Verzeichnis der Fragmente bei von Arnim, Stoicorum fr. I S. 72 und W. Crönert in Wesselys Studien VI, Leipzig 1906 S. 53 ff.

zu dieser Gemeinschaft. Dieser Staat bedarf nicht der Tempel und Götterbilder, die als das Werk menschlicher Hände der Götter unwürdig sind[1], nicht der Gerichte und Gymnasien, nicht der Ehe und des Familienlebens, auch nicht des Geldes und der üblichen ἐγκύκλιος παιδεία. Und wenn Zenon Männern und Frauen die gleiche Tracht vorschreibt, so sehen wir, daß vor der in der Vernunft begründeten Gemeinschaft alle Unterschiede nicht nur des Standes, sondern auch des Geschlechtes als nichtig betrachtet werden.

Zenon selbst und noch mehr seine Nachfolger haben diese schroffen Grundsätze gemildert und die extremen Konsequenzen abgeschnitten. Aber die ethischen Prinzipien, die Grundgedanken des Kosmopolitismus und der Humanität, einer allgemeinen Verbrüderung und Versöhnung der Menschheit, eines göttlichen, ins Herz gelegten Naturgesetzes, das über die geschriebenen und beschränkten Menschengesetze erhaben ist, haben doch einen sittigenden und erziehenden Einfluß ausgeübt, wie die unendlichen Variationen, in denen sie wiederholt werden[2], beweisen. Durch das läuternde Medium der mittleren Stoa, durch Cicero, Seneca und die Fülle der uns bekannten und der verschollenen Moralisten haben sie auf die weitesten Kreise und bis auf die Gegenwart gewirkt, und die stoische Ethik des ius naturale hat die römischen Rechtslehrer beeinflußt[3].

Mann und Weib, Grieche und Barbar, Freier und Sklave werden unter den allgemeinen Begriff der Menschheit gefaßt, und die stoische Predigt der freilich einseitig intellektualistisch gefaßten Menschenwürde hat zur Nivellierung und Ausgleichung der sozialen Grundsätze, hat auch zur Hebung der Lage der Frauen beigetragen. Der Unterschied von Herr und Sklave vergeht vor dem höheren Unterschiede der wahren inneren Freiheit, die sich in jeder Lebenslage bewähren läßt, und der Knechtung durch die Leidenschaften, vor der freie Geburt und auch der Purpur nicht bewahren. Das schwere Problem der Sklavenfrage, die der antiken Gesellschaft oft als das furchtbarste Gespenst erschien, wird theoretisch wie im Spiele gelöst, und die praktische Lösung erübrigt sich auf der Höhe eines Standpunktes, der an das äußere Glück keine Forderungen stellt und sich in alle gottgegebenen Schickungen fügt. Im Prinzip ist das Recht der persönlichen Freiheit als allgemeines Menschenrecht anerkannt, und die Sklaverei gilt als willkürliche Menschensatzung. Die praktischen Konsequenzen sind im Altertum nie, auch nicht von der Kirche, gezogen worden. Wohl aber hat die stoische Moral, zu

[1]) Vgl. auch Fr. 266: Die Tugenden der Bürger sind das beste Weihgeschenk. [2]) Auf Philon (v. Arnim III S. 79. 80) und auf die Christen haben sie stark eingewirkt. [3]) Genaueres bei P. Krüger, Gesch. der Quellen und Liter. des römischen Rechts, Leipzig 1888 S. 39 f. 119 ff. Kärst S. 149 ff.

der sich die Gebildeten bekannten, stark eingewirkt auf die Milderung der Sitten und die Erweichung der antiken Vorurteile im Verhalten zum Sklaven. Nicht nur Cicero, Seneca, der jüngere Plinius bezeugen es. »Die Milderungen der Sklaverei durch das Kaiserrecht gehen wesentlich zurück auf den Einfluß der griechischen Anschauungen zum Beispiel bei Kaiser Marcus, der zu jenem nikopolitanischen Sklaven wie zu seinem Meister und Muster emporsah (Mommsen, R. G. V S. 250)« [1].

Jene extreme zenonische Forderung gleicher Tracht der Frauen wird nicht wiederholt. Aber die prinzipielle Gleichberechtigung der Frau, wie sie in der Behandlung der Frauenfrage im Zeitalter der Aufklärung zuerst einen Ausdruck und in der platonischen Seelenlehre eine tiefere Begründung gefunden hatte, wird fort und fort von der Stoa verkündet. Zahlreiche uns noch erhaltene Traktate der späteren Zeit verlangen für das weibliche Geschlecht die gleiche Bildung [2], behandeln die Ehe in dem Sinn einer innigen Lebens- und Interessengemeinschaft. Auch hier hat die Stoa einer gerechteren Gesetzgebung vorgearbeitet und ihr den Boden bereitet, und die von späteren römischen Juristen vertretene Auffassung der Ehe [3] ist die stoische. In der geistigen und sittlichen Lebensgemeinschaft finden sie ihren Zweck, während die antike Anschauung ihren Zweck einseitig in der Fortpflanzung des Geschlechtes und der Versorgung des Staates mit Bürgern gesucht hatte.

Zenons Staatslehre vertritt zwar im Gegensatz zum ethischen Atomismus Epikurs energisch die organische Auffassung der Gesellschaft und betont den Gemeinschaftstrieb. Aber es ist doch nicht Zufall, daß mehr vom ζῷον κοινωνικόν als vom aristotelischen πολιτικόν die Rede ist. Die Formen des Idealstaates sind so abstrakt gefaßt, und das Ideal schwebt in so weiter Ferne von dieser Welt, daß die Lehre, in ihrem ursprünglichen Sinne verstanden, eher den politischen Trieb zu ersticken als zu stärken und die praktisch politische Tätigkeit auszuschließen schien, wie sich die stoischen Schulhäupter auch in der Praxis wirklich von ihr ferngehalten haben. Aber die abstrakte Fassung gestattete eine Füllung mit konkreterem Inhalt, die Zweideutigkeit mancher Sätze (z. B. des Satzes πολιτεύσεται ὁ σοφός, der politische Tätigkeit forderte, aber auch von der philosophischen

[1]) S. E. Meyer, Kl. Schriften S. 199 f. 209 ff. Kärst II S. 146. [2]) Friedländer I 504. [3]) So z. B. Modestinus (III Jahrh.) Digesten 23, 2: *nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* (vgl. Ihering, Geist des römischen Rechtes II 1[5] S. 208. Es genügt z. B. die Stoiker Musonius S. 67 Hense (s. Beilage 4 zu I Cor) oder Hierokles S. 54, 19 von Arnim (beide heben auch das religiöse Moment hervor) zu vergleichen, um die Annahme, Modestinus stehe schon unter christlichem Einflusse, als ganz unbegründet abzuweisen.

Arbeit des Weisen verstanden werden durfte) bot wie auf religiösem Gebiet die Möglichkeit weiterer Akkommodationen, und die Stoa mit ihrer auf praktische Wirkungen gerichteten Tendenz hat Kompromisse nicht gescheut. Ihr Universalismus kam der neuen Weltlage und der Monarchie entgegen. Später hat dann die mittlere Stoa, durch platonische Gedanken bereichert und vom Bilde des römischen Staates beeinflußt, ein positives Verhältnis zum Staate gewonnen und das politische Denken eines Polybios, Scipio, Cicero aufs fruchtbarste angeregt. Panaitios hat im aristokratischen Kreise des Scipio eine vom Gedanken der Humanität getragene, den nächsten und natürlichsten Pflichtenkreis sicher umschreibende, die individuellen Unterschiede fein würdigende Ethik wirkungsvoll verkündet[1]. Und in der Kaiserzeit konnte die stoische Lehre zur Begründung des römischen Weltreiches verwendet, aber auch, da wieder die kynischen, weltabgewandten Tendenzen hervordringen, die Unterlage für einen unfruchtbaren oppositionellen Doktrinarismus oder frondierende Gesinnung hergeben.

Wir wissen zu wenig von Zenons πολιτεία, um die interessante Frage nach ihrer psychologischen Genesis erklären zu können, wenn auch einzelne Beziehungen auf Plato nachweisbar sind. Ist es ein Zufall, daß die radikale Theorie die schöne griechische Welt noch umbarmherziger in Trümmer schlägt als die politischen Katastrophen, deren Augenzeuge Zenon gewesen ist? Ist ihm die Weltweite seines Kosmopolitismus und seine ideale μεγαλόπολις aufgegangen unter dem Eindruck des Weltreiches Alexanders, das er entstehen und doch bald wieder in Stücke gehen sah? Ist seine Polemik gegen alle Formen und Voraussetzungen der antiken πόλις vielleicht bedingt durch die Katastrophe, die sie in ein größeres Ganze verschlungen hat? Und ist ihm die Perspektive des Aufgehens aller Staaten und Nationen in seinen Idealstaat eröffnet durch den ähnlichen Prozeß, den er erlebt hatte? Wer den ungeheuren Abstand dieser Theorie von Plato und Aristoteles zu ermessen weiß, wird einen solchen Zusammenhang sehr wahrscheinlich und es begreiflich finden, daß Alexanders Taten die Phantasie des Philosophen ebenso wie die der Historiker angeregt haben. Die Parallele zwischen Alexanders Weltreich und dem stoischen Idealstaat ziehen schon die sicher von alter Quelle abhängigen plutarchischen Reden De fortuna Alexandri in geistvoller Weise. Alexanders Bedeutung wird hier auf seine philosophische Bildung zurückgeführt; aber mit seinen Leistungen hat er alle Philosophen in Schatten gestellt. Er ist der große Erzieher der Völker zu hellenischer Sitte und Bildung und dadurch

[1]) R. Reitzensteins Rede, Wesen und Werden der Humanität, Straßburg 1907.

der große Wohltäter der Menschheit. Als der gottgesandte Mittler und Versöhner vereinte er, wo es die Macht des λόγος nicht vermochte, Waffengewalt brauchend, alles zu einem großen Ganzen, wie in einem festlichen Krater Leben, Gesinnung, Ehe, Lebensweise der Völker mischend und sie lehrend, die οἰκουμένη für ihr Vaterland, die Guten für Verwandte, die Schlechten für Fremde zu halten[1], den Unterschied von Hellenen und Barbaren künftig nur nach Tugend und Schlechtigkeit zu messen[2]. So kann das Vermählungsfest in Susa als Symbol der Vereinigung der beiden Welten Europas und Asiens gefeiert werden.

3 Individualismus

Der Individualismus ist für die hellenistische Zeit ebenso charakteristisch wie der Kosmopolitismus, der ihn nicht ausschließt, vielmehr der geeignetste Boden ist, auf dem er gedeihen kann. Entwickelt hatte er sich schon auf dem Boden der freien Bürgergemeinden und hatte mit seinen entfesselten Kräften ihre Zersetzung gefördert (S. 13). Jetzt haben sich die Schranken, die bisher durch Staat, Gesellschaft, Religion dem einzelnen gesteckt waren, gelockert und gelöst. Das Individuum gewinnt jetzt die Freiheit, sich selbst zu leben. Es findet sie in der Monarchie leichter als in den städtischen Gemeinwesen. Die Monarchie gewährt dem einzelnen die Sicherheit seines Daseins und die Freiheit von Störungen; wie weit der einzelne sich an dem staatlichen Leben beteiligen will, ist in sein Belieben gestellt. Im Beamtenstaat ist Arbeit für den Staat ein Beruf neben andern. Der Abstand der alten Komödie mit ihrem aktuell politischen Inhalt vom Milieu der neueren Komödie beweist, wie sich der Lebensinhalt geändert, die Interessensphäre durch das Zurücktreten der öffentlichen Pflichten des Bürgers verengert hat. In der frei gewählten Freundesgemeinschaft und in der Fülle privater Vereine sucht jetzt das Gemeinschaftsbedürfnis einen Ersatz; daß sich z. B. Künstlervereine verschiedener Städte zu umfassenden Verbänden zusammentun, ist eine Neuerung, die bei der Zersplitterung des Städtelebens in älterer Zeit nicht denkbar gewesen wäre. So verschieden die Stellung der Frau sich in der Sitte und im Recht gestaltet hatte[3], beobachten wir doch in hellenistischer Zeit im all-

[1]) I. c. 6. Die zenonischen Farben schimmern hier ebenso durch wie 8 p. 330 DE ἑνὸς ὑπήκοα λόγου τὰ ἐπὶ γῆς καὶ μιᾶς πολιτείας, ἕνα δῆμον ἀνθρώπους ἅπαντας ἀποφῆναι βουλόμενος .... εἷς ἂν νόμος ἅπαντας ἀνθρώπους ἐπέβλεπε καὶ πρὸς ἓν δίκαιον ὡς πρὸς κοινὸν διῳκοῦντο φῶς. — Auch der Anklang von I 6 an Onesikritos bei Strabo p. 715. 716 spricht für eine alte Quelle. [2]) Anklang an Eratosthenes (s. S. 36), der 330 A zitiert wird. [3]) Lokale Sonderheiten bestehen im Rechte fort; vgl. Mitteis S. 57. 6. O. Braunstein, Die politische Wirk-

gemeinen eine fortschreitende Emanzipation von den beengenden Schranken altväterischer Sitte und eine freiere Bewegung, und die höfische Mode hat diese Entwickelung begünstigt; an der höheren Bildung Anteil zu gewinnen ist der Frau freilich trotz aller schönen Theorien immer noch erschwert.

Wenn es gewiß zum Teil die besten und gesundesten Elemente waren, die, der Heimat treu, fern vom Weltgetriebe in idyllischem Dasein, wie es später Plutarch so anziehend schildert, ihr Genüge fanden, so öffneten sich jetzt den Talenten und den ehrgeizigen Naturen neue Bahnen und Aufgaben, die den gesteigerten Wettbewerb der Kräfte herausforderten. Die Zeit der großen politischen Umwälzungen und Erschütterungen, welche die Völker ergriffen und die Grundfesten der Gesellschaft wankend machten, brachte auch in die trägen Massen eine gewaltsame Erregung und trieb alle, die in den Wirbel der großen Bewegungen gezogen wurden, zur Anspannung aller Kräfte. Es ist die Zeit eines gesteigerten und gehobenen Daseins, einer fieberhaften Spannung, wo die Menschen mit Einsetzung des ganzen Wesens um Behauptung und Durchsetzung der Persönlichkeit ringen und im Kampfe die eminent persönlichen Eigenschaften, klare Berechnung des Zieles und energischer Wille, rasche Entschlußfähigkeit und der das Leben leicht aufs Spiel setzende Wagemut, aufs äußerste entfaltet werden, eine Zeit, die mit ihrem Reichtum an großen und glänzenden Persönlichkeiten, an echten Herrschernaturen, freilich auch an Gewaltmenschen und Verbrechern großen Stiles an die Renaissance erinnert: Antipatros und Kassandros, Antigonos und Demetrios Poliorketes, Agathokles und Pyrrhos, die beiden ersten Ptolemäer seien genannt als einige der scharf ausgeprägten und individuell reich entwickelten Persönlichkeiten dieser Zeit, wie sie uns ähnlich nicht in der älteren griechischen Geschichte, wohl aber in den Zeiten der untergehenden römischen Republik begegnen. Und daneben treten bedeutende Frauen hervor, die durch fein gesponnene Intriguen und durch das kokette Spiel ihrer Reize politischen Einfluß gewinnen oder selbst in führender Rolle an unbeugsamem Stolz, rücksichtsloser Energie, brutaler Gewalttätigkeit den Männern ihrer Zeit nichts nachgeben: Olympias, Kynane und ihre Tochter Eurydike, die alle drei gelegentlich die Zügel der Regierung ergreifen oder an der Spitze von Truppen marschieren und alle ein gewaltsames Ende finden, Alexanders viel um-

samkeit der griechischen Frau, Diss. Lpz. 1910 zeigt, daß im späteren Munizipalleben des südwestlichen Kleinasiens Frauen zu Liturgien und auch zu Magistraten Zutritt gefunden haben, und sieht darin Nachwirken eines vorgriechischen Mutterrechtes, das durch die Rücksicht auf die finanzielle Leistungsfähigkeit gefördert wurde.

worbene, von Antigonos beseitigte Schwester Kleopatra, Berenike, Arsinoe und Demetrios' Gattin Phila, eine Reihe gewalttätiger Frauen des Seleukidenhauses. Vereinzelt treten jetzt Frauen auch in der Literatur hervor.

Aber diese freie Entfaltung und starke Eigenart der Persönlichkeit in den obersten Schichten der Gesellschaft ist doch nur das Symptom der allgemeinen stark individualistischen Richtung der Zeit. Das Gefühl der Einheit des Individuums mit Umgebung und Welt ist dem Bewußtsein des Gegensatzes, der Unabhängigkeit und Selbständigkeit gewichen. Es ist die Zeit der befreiten Individualität, in der die Konsequenzen der mit der Sophistik beginnenden individualistischen Strömung gezogen werden; denn die traditionellen Mächte, die früher der Entfesselung der Subjektivität entgegenstanden, sind jetzt beseitigt oder erschüttert. Das Sittliche ist nicht mehr eine feste, durch Autoritäten gesetzte Macht, es unterliegt der Entscheidung des Gewissens. Der Staat hat das Individuum freigegeben und erfüllt nicht mehr wie früher die Aufgabe der sittlichen Erziehung seiner Glieder. Nun sucht die Philosophie den Gebildeten einen Ersatz und festen Halt zu geben. Mit eklektischer Auslese schafft sie aus der reichen wissenschaftlichen Arbeit früherer Jahrhunderte ein dogmatisches System der Weltanschauung als Grundlage einer dem Individuum seine Autarkie und seinen inneren Frieden verbürgenden Ethik. Um Förderung der Erkenntnis oder wissenschaftlichen Forschung ist es ihr nicht zu tun; selbst in der Akademie und im Peripatos verkümmern rasch die von den Meistern ihnen eingepflanzten starken Triebe theoretischer Forschung. Die Gelehrten, soweit sie philosophische Interessen haben, halten sich daher gern an den Kritizismus der durch Arkesilaos verjüngten Akademie, der berechtigten Protest gegen den starren Dogmatismus der neuern Philosophie einlegte, ohne die Moral aufzulösen; mit der Unsicherheit der Erkenntnis verbindet sich die Unabhängigkeit im praktischen Leben.

In den Philosophien dieser Zeit überwiegt das praktisch ethische Interesse, und die Ethik ist individualistisch. Sie offenbart den Zug zur Isolierung und freien Entwickelung des Individuums gerade so deutlich, wie die frühere Verbindung von Politik und Ethik, die Bestimmung des sittlichen Lebensinhaltes durch die Zwecke des Staates die Gebundenheit des Individuums und seine Abhängigkeit vom Gemeinwesen (S. 12). Die stoische Apathie, die epikurische Gemütsruhe, die skeptische Ataraxie haben alle das gemeinsame Prinzip, dass sie der sittlichen Tätigkeit die Richtung von der Außenwelt aufs Innere geben und das sittliche Ideal in der Unabhängigkeit und Loslösung des Individuums von allen äußeren Lebensbe-

dingungen, in der Isolierung von der Gemeinschaft suchen. Am einseitigsten hat die Individualisierung der Ethik Epikur durchgeführt und das persönliche Wohlbefinden als höchste Norm aufgestellt. Staat und Wissenschaft, Kunst und Poesie fällt im Grunde der Konsequenz dieses Prinzips des Egoismus zum Opfer. ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτηρίου sagt Epikur[1]. Die staatliche Ordnung ist die Bedingung für das Zusammenleben der epikurischen Gemeinde; Epikur negiert sie nicht, aber sie ist ihm gleichgültig, und die Beteiligung am staatlichen Leben bringt nur Störungen der Gemütsruhe. Und wir sahen schon, daß die Stoa das Gemeinschaftsleben in so abstrakte Sätze faßte und die Forderung der Beteiligung am Staatsleben durch solche Fülle von Ausnahmen und Klauseln einschränkte, daß in ihrer Entwickelung die individualistische Tendenz der sozialen die Wage hielt. Aber indem von ihr der Mensch ganz auf sich selbst gewiesen und gelehrt wird, nur in seinem Innern den festen Halt und die Bedingungen des Glückes zu finden, wird eine der Naivetät des antiken Menschen ganz fremde Vertiefung des Innenlebens erzeugt, die in der Sorge für die eigene Seele und in der Beschäftigung mit dem besseren Ich die höchste Lebensaufgabe sieht, in der peinlichen Beobachtung und Regelung aller Seelenregungen, in einer methodischen Selbsterziehung aufgeht, die fortschreitende Annäherung an das sittliche Ideal sich zum Ziele setzt. Diese durch die Sokratik und durch den Kynismus vorbereitete Richtung auf sittliche Erziehung und Selbsterziehung tritt schon in der Paränetik der alten Stoa hervor und ist von stoischen Moralisten auf dem Wege der Predigt, Erbauungsliteratur, persönlichen Seelsorge stets gepflegt worden (s. Kap. V). Sie tritt uns später, bereichert durch starke von Plato und Poseidonios ausgehende religiöse Motive in der seelsorgerischen Korrespondenz des Seneca und seinen drei an Serenus gerichteten Schriften, in der Pädagogik des Epiktet und in den Selbstbetrachtungen des Kaisers Marcus — und das sind nur einzelne hervorragende Repräsentanten der Gattung — als ein starker Strom entgegen, der sich mit dem mächtigeren Strom der parallelen christlichen Entwickelung, die in Augustins Selbstbekenntnissen ihre Höhe erreicht, vielfach berührt.

Die individualistische Richtung der hellenistischen Philosophie äußert sich auch darin, daß die stoische, epikurische, skeptische Ethik in der Ausmalung des Ideales des Weisen gipfelt. Das Bild der freien, auf sich selbst gestellten, die breite Masse überragenden Persönlichkeit soll geschaut werden. Auf einsamer gottähnlicher Höhe steht, unberührt von allen äußeren Verhältnissen, von Liebe

[1]) Spruchsammlung Nr. 58, Wiener Studien X S. 196.

und Haß der Menschen, auch von den schwersten Schicksalsschlägen gar nicht in seinem Innern getroffen, in unerschütterlichem Gleichmut der stoische Weise da, als gehöre er zu einer ganz anderen Welt (Seneca Dial. II 15 2). Und weil die recht schematische Zeichnung des stoischen Bildes des Weisen nicht wirksam genug war, beschäftigt man sich mit besonderer Liebe mit den wenigen Exemplaren, in denen das Ideal verwirklicht war, zeichnet Persönlichkeit und Leben des Sokrates, Antisthenes, Diogenes nach diesem Muster und stellt sogar in Herakles und Odysseus, indem man die ethische Umdeutung ihrer Mythenkreise im Sinne einer in allen Mühen sich bewährenden, die Lust bekämpfenden Tugend durchführt, die ältesten Repräsentanten des Ideals dar[1]. Noch stärker tritt das persönliche Moment hervor in Epikurs Schule. In der Person des Meisters sieht die Pietät der Schule schon zu seinen Lebzeiten das Ideal verkörpert, und derselbe Trieb zum Kultus der großen Menschen, der zur Vergötterung der Herrscher führt, offenbart sich hier in der religiösen Verehrung des Schulgründers, dessen Auftreten als göttliche Epiphanie betrachtet, dem das göttliche Attribut des σωτήρ beigelegt wird.

Der individualistische Zug, der in der Wissenschaft zur Spaltung der Berufszweige, überall zur Arbeitsteilung, zur Sonderung und Abgrenzung der Interessensphären führt, tritt auch in der literarischen Produktion bedeutsam hervor. Die Biographie ist erst in dieser Zeit geschaffen. Die großen Persönlichkeiten treten jetzt auch in den Mittelpunkt der Historie. Polybios bekennt sich prinzipiell zu der Ueberzeugung von der Bedeutung der Persönlichkeiten für den Lauf der Geschichte. Bei Sallust, Tacitus und in der späteren Kaisergeschichte dringen die Persönlichkeiten in die beherrschende Stellung vor, Institutionen und Verwaltungsgeschichte, die Bewegungen der Massen werden darüber immer mehr vernachlässigt. An scharfe Zeichnung der Charaktere, psychologische Analyse und Motivierung der Handlungen stellt man jetzt hohe Anforderungen. Alexanders Persönlichkeit forderte besonders die schon in der Literatur des IV Jahrhunderts ausgebildete Kunst der Charakterisierung heraus; freilich schuf auch die Rhetorik frühzeitig ein äußerliches Schema psychologischer Entwickelung, nach dem der Stoff willkürlich gruppiert und romanhaft umgestaltet wurde. Die indirekte Art der Charakteristik, wie sie z. B. Thukydides geübt hatte, die aus den Taten und besonders den Reden der Helden das Ethos hervorleuchten, aber das absichtlich zurückgehaltene Urteil des Autors nur erraten und erschließen läßt, wird durch direkte Beurteilung und Charakteristik der handelnden Personen durch den Historiker ver-

[1]) Ueber die Entwickelung der stoischen Lehre vom Weisen s. R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II S. 273 ff.

drängt[1]. Und im Gegensatz zu der künstlerischen Art des Thukydides und Plato, zu der die vornehme und keusche Zurückhaltung alles Persönlichen gehört, stellt sich die eigene Person des Autors jetzt ohne Scheu dar. Er begleitet die agierenden Personen mit Liebe und Haß; er durchsetzt sein Werk mit Urteilen und Reflexionen und läßt uns in die Werkstatt seines Schaffens blicken; er äußert sich, besonders in der Vorrede, auch in Exkursen, über Zweck und Methoden der Geschichtschreibung im allgemeinen und über seine besonderen Tendenzen, verteidigt seinen Standpunkt gegen Vorläufer und Rivalen.

4 Realismus

Individualismus und Realismus sind eng verbunden. So einseitig es war, das Verhältnis des klassischen Griechentums zur modernen Bildung unter den Gegensatz von Idealismus und Realismus zu fassen, so stark der gesunde Wirklichkeitssinn der Griechen auch in klassischer Literatur und Kunst, sogar mitunter in einer für modernes Fühlen fremdartigen Weise sich äußert, so ist es doch gerade für den Hellenismus charakteristisch, daß mit seinem gesteigerten Individualismus der Trieb, die Wirklichkeit des Lebens in ihren empirischen Erscheinungsformen sich verständlich zu machen, sich mit wachsender Stärke äußert. Der Mythos war von den Fortschritten der Wissenschaft überwunden worden, und die hellenistische Welt konnte ihn nur noch in der Form eines rationalisierten Pragmatismus aufnehmen (VI 3). Am Konflikt der neuen Weltanschauung mit dem alten Glauben war die Tragödie zugrunde gegangen. Des Romantischen und Phantastischen entkleidet entwickelte sich die Komödie zum bürgerlichen Drama, das auch in der Entwickelungslinie der euripideischen Tragödie lag; in der feinen Zeichnung von Bildern aus dem Alltagsleben und in der Fähigkeit, mit voller Lebenswahrheit Menschen in ihrem ganz individuellen Ethos und in ihren charakteristischen Eigenschaften darzustellen, liegt die Meisterschaft Menanders. Dieselbe Kunst des Realismus und individualisierender Charakteristik zeigt sich in den mimischen Gedichten Theokrits und auch in den Mimiamben des Herondas mit der Fülle ihrer lebenswahren Gestalten, des Schulmeisters und des Schusters, der launischen Dame und der faulen Magd, des Kupplers und der Kupplerin. Aber neben einem durch Kunst und Einheitlichkeit des Stiles geadelten Realismus begegnen wir auch einem Naturalismus, der die gemeine Wirklichkeit abschildert oder Karikaturen zeichnet, wie sie

[1]) I. Bruns, Die Persönlichkeit in der Geschichtschreibung der Alten, Berlin 1898.

auch die Typen der Kleinkunst wiedergeben[1]. Die niederen Formen des mimischen Possenspiels, später auch der Sittenroman, lehren uns diese naturalistische Richtung kennen.

Menander hatte die Schule Theophrasts besucht, und hier konnte er die Schärfe der Charakteristik lernen. Aus der empirischen Methode der aristotelischen Ethik waren als Muster einer dann weit verbreiteten Gattung die Charaktere Theophrasts[2] herausgewachsen, Darstellungen von Charaktertypen, wie Schmeichler, Prahler, Abergläubischer u. s. w. Der Mensch wird als einheitliche Persönlichkeit gefaßt, aus deren Ethos wie mit innerer Notwendigkeit Lebensformen, Redewendungen, die ganze Art sich zu geben und darzustellen, hervorgehen. Eine Fülle von Einzelbeobachtungen werden mit wunderbarer Schärfe als Aeußerungen desselben Charakters unter einen Begriff gefaßt. Diese Richtung, den Menschen und die Einheit seines Wesens in der ganzen Fülle seiner Betätigungen und Einzelzüge zu fassen und darzustellen, hat die peripatetische Biographie beherrscht, und mit dieser Methode hat Antigonos von Karystos, zugleich Künstler und Kunstschriftsteller, seine fesselnden Philosophenporträts gezeichnet. Und in derselben Art hat auch Aristoteles gelehrt, das Völkerleben in allen seinen Aeußerungen als Einheit aufzufassen. Charakterismen von Typen und Individuen spielen in der moralisierenden Philosophie, in der Historie und in der Rhetorik, die bald Rezepte dafür aufstellt, eine große Rolle. Die Manier artet dann immer mehr in äußerliche Schablone und Schematismus, öde und mechanische Aufzählung aus. Die nachchristliche Historie gibt sogar von homerischen Helden pedantische, meist aufs Körperliche beschränkte Personalbeschreibungen, die nach dem Vorbilde der polizeilichen Steckbriefe abgefaßt sind, und derselbe abgeschmackte Typus begegnet auch in apokryphen Apostelgeschichten.

Der neue Geist des hellenistischen Zeitalters findet auch in der Kunst[3] seinen Ausdruck. Im Dienst der Herrscher strebt sie ins Prunkvolle oder ins Gigantische. Architektur und Plastik wollen oft durch große Massen imponieren und verbinden sich miteinander und auch mit der umgebenden Natur zu einer großen Gesamtwirkung. Die idealisierende Richtung der früheren Kunst setzt sich zwar fort und wird in den Herrscherporträts durch die Apotheose

[1]) S. Bilderanhang. [2]) Proben in Wilamowitz' Lesebuch VII 4. [3]) Fürs Folgende verweise ich auf A. Springers Handbuch, I[9] Das Altertum von A. Michaelis, Lpz. 1911 (s. besonders die Abbildungen 703 ff. 737 ff. 679 ff.), für das Porträt auf unseren Bilderanhang und den Anhang von Christs Geschichte der griech. Literatur, auf Fr. Winter, Einleitung in die Altertumswissenschaft II, Lpz. 1910, wo moderne Literatur verzeichnet ist, auf E. Pfuhl, N. Jahrb. XXIII 609 ff. XXVII 161 ff. und Gött. Gel. Anz. 1910 S. 789 ff.

gefördert; aber Realismus und Individualisierung treten jetzt mit der Darstellung des Typus und des Ideales in Konkurrenz. Hervorragende Beispiele individualisierender Charakterisierungskunst[1] sind die Statuen des Demosthenes (vom Jahre 280) und des Aischines, die Münzbilder des Ptolemaios I und vollends des Mithradates IV oder Antimachos Theos von Baktrien, bei denen man noch Raceneigentümlichkeiten wahrzunehmen meint. Noch in der Kaiserzeit erlebt die Porträtkunst eine erfreuliche Nachblüte; der Wirklichkeitssinn der römischen Kunst ist wesentlich hellenistisches Erbteil.

Mit größter Ausdrucksfähigkeit und Lebenswahrheit weiß die hellenistische Kunst Menschen fremder Racen darzustellen. In der Darstellung der Kelten auf Attalos' Weihgeschenk offenbart sich dieselbe Kunst scharfer Charakteristik wie später in Poseidonios' Schilderung der Sitten und Lebensformen der Kelten[2]. Der Wirklichkeitssinn der Zeit zeigt sich auch in der Vorliebe für Genreszenen und idyllische Motive[3]; das Stilleben erfährt eine neue Ausbildung. Wie der Individualismus jetzt auch in die Göttergestalten eindringt, so knüpfen sich auch genrehafte Motive an die Darstellung der Götter; auch hier beobachten wir in der Poesie (Kallimachos) ähnliche Erscheinungen. Ebenso entwickelt sich sowohl in der Literatur wie in der Kunst ein erstarktes Naturgefühl, für das jetzt in einer komplizierten Kultur, auf deren Boden erst Reflexionen über die Natur erwachsen, die Voraussetzungen gegeben sind. Das früher nur als Staffage mit figürlichen Darstellungen verbundene Landschaftsbild wird als dekorativer Wandschmuck selbständig und bald der Träger starker illusionistischer Wirkungen.

Archaisierende und klassizistische Strömungen fehlen in der hellenistischen Kunst nicht; das Erbe der Vergangenheit wird nicht preisgegeben. Aber besonders charakteristisch ist doch eine Richtung der Plastik, die wir in der pergamenischen Kunst, im farnesischen Stier, im Laokoon sich entfalten sehen. Hier tritt im Gegensatz zu einem Ideale der edlen Einfalt und stillen Größe ein Streben nach reichster Ausdrucksfähigkeit, starkes Pathos, leidenschaftliche Erregung hervor. Es ist eine Entwickelung, die zum Barock führt.

Der Reichtum des geistigen Lebens und der Kultur des Hellenismus läßt sich nicht in einigen Formeln erschöpfen, die immer nur besonders hervorstechende Richtungen und Stimmungen betonen können. Gerade die reichere und freiere Ausgestaltung der Lebensformen und Kulturbedingungen, die Fülle geistiger Interessen, neben einander gehender oder wechselnder Strömungen, die komplizierte Undurchsichtigkeit des Gefühlslebens unterscheiden ihn von der

[1]) S. Bilderanhang. [2]) Wilamowitz, Lesebuch IV 4. [3]) S. Bilderanhang.

früheren Zeit und nähern ihn der modernen an. »Die hellenistische Zeit ist ganz und gar anders, kompliziert im Außen- und Innenleben. Ihre Seele ist überaus sensitiv, gleich empfänglich für die weichste Sentimentalität und den harten Egoismus, für romantische Schwärmerei und das Trotzgefühl einer neuen Welt. Sie ist mit einem Worte modern.« »In dem geistigen Antlitz des Hellenismus sind zwei Hauptzüge, die miteinander unvereinbar scheinen. Das eine ist die Freude an der Repräsentation, dem Pomp und Schmuck, der erhabenen Pose: darin liegt das, was wir an ihm barock nennen dürfen. Daneben aber steht die intimste Freude an der weltverlorenen Stille, dem Frieden des engen natürlichen Kreises, am Feinen, Kleinen. Die Marmorhallen des alexandrinischen Palastes, der Riesentempel von Didyma und der rhodische Koloß haben den Freundschaftsgarten des Epikuros, die koischen Landhäuser, in denen Theokrit verkehrt, die Studierzimmer, in denen Kallimachos dichtet und Archimedes forscht, neben sich. Dem entspricht im literarischen Leben der rauschende Stil, der am liebsten über die ganze Welt hintönen will, und die Schlichtheit, die von der Wahrheit, um die sie ringt, einem empfänglichen Freunde, man kann auch sagen dem unbekannten nacharbeitenden Kollegen, berichtet, und das Raffinement des ganz intimen Kunstwerkes. In Wahrheit wurzelt beides in der befreiten Individualität, die sich je nach den Lebenszielen sehr verschieden äußert« [1].

IV

GESCHICHTE DER BILDUNGSIDEALE

1 Die hellenistische Entwickelung

Die sophistische Aufklärung hatte einst in Athen das Bedürfnis einer höheren Bildung verbreitet und ein enzyklopädisches Bildungsideal geschaffen, das erste Ideal »allgemeiner Bildung«: eine verschiedenartige Mischung von etwas Ethik, etwas Politik, einigen Elementen der Wissenschaften stellt sich dar als die Summe des Wissens, die der Sophist sicher vermittelt. Schon um im Konkurrenzstreite der Schulen bestehen zu können, hatte jeder Lehrer den Anspruch gestellt, in wenigen Jahren oder gar Kursen seine Schüler die ganze Bildung zu lehren; formale Virtuosität der Rede als das

[1]) Wilamowitz, Neue Jahrb. III S. 526 und Kultur der Gegenwart I 8 S. 92.

wichtigste Mittel, im öffentlichen Leben Macht zu gewinnen, war das Ziel dieses Unterrichtes. Im Gegensatz zu dieser auf die Nutzbarkeit und auf die Mittelmäßigkeit zugeschnittenen Vulgärbildung und im Kampfe mit ihr stellen Plato und Aristoteles das Ideal echter Wissenschaft auf als einer unendlichen Aufgabe, für die der Forscher alle seine Kräfte und sein Leben einzusetzen hat, und sie haben die Philosophie neu aufgeführt als den architektonischen Aufbau aller Wissenschaften. Aber schon in dieser Periode bereitet der wissenschaftliche Fortschritt die Emanzipierung der einzelnen Disziplinen von der Philosophie und ihre selbständige Entwickelung vor, und die Schüler des Plato und Aristoteles mit ihren sehr verschiedenartigen Neigungen zeigen deutlich die wachsende Tendenz zur Differenzierung und Spaltung der Wissenschaften. Der Zusammenhalt und das einigende Band der Wissenschaften geht in hellenistischer Zeit immer mehr verloren (S. 47), und mit der Zurücksetzung der Philosophie in Alexandria fehlt der Mittelpunkt, in dem sie ihre natürliche Einigung hätten finden können. Umgekehrt verliert die Philosophie durch ihre einseitige Richtung auf die Ethik die lebendige Fühlung mit den Fachwissenschaften, besonders mit der Naturwissenschaft, verliert damit die beste Quelle ihrer Bereicherung und Erneuerung und verzichtet auf die wichtige Aufgabe, die Summe der Erkenntnisse ihrer Zeit zu ziehen. Es sind meist bedenkliche und recht fragwürdige Gebiete, wo die Stoa einen lebhaften Kontakt mit den Fachwissenschaften behält, Astrologie, allegorische Homererklärung, später auch Zahlensymbolik. In der Erneuerung älterer Spekulationen sucht man eine befriedigende Erklärung der Welträtsel. Wie die Stoa auf Heraklits Lehre vom Logos und vom Uebergange der Elemente ineinander zurückgreift, so erneuert Epikur Demokrits Atomistik, und der Aufbau der Metaphysik ist wesentlich bestimmt durch die praktische Abzweckung der Systeme auf die Ethik. Die Akademie (Arkesilaos und Karneades) bringt diesen Dogmatismus in härteste Bedrängnis (S. 47) und erörtert aufs scharfsinnigste das erkenntnistheoretische Problem; aber sie verfällt später teils einem verschwommenen Eklektizismus (I Jahrh. v. Chr. Antiochos), teils einer negativ kritischen und polemischen Tendenz, die das Interesse am wissenschaftlichen Fortschritt verliert. Der dogmatische Materialismus Epikurs ist wissenschaftlich so unproduktiv und unfruchtbar, wie er es zu allen Zeiten gewesen ist. Er ist einseitig auf den Zweck gerichtet, die natürliche Erklärung der Phänomene sicherzustellen, und er erreicht den Zweck, indem er die physikalischen Lösungsversuche von den älteren Forschern übernimmt und zur Wahl stellt. Das Interesse beschränkt sich darauf, die Probabilität der mechanischen Erklärung, welcher Art sie auch sei, festzustellen

und damit die Menschheit von störenden Wahnvorstellungen zu befreien. Das wahre Leben der Philosophie pulsiert in der Ethik, und in der Wirkung auf die breiten Massen erfüllt sie eine große Kulturmission (s. Kap. V).

Der Reichtum der sich differenzierenden Lebensformen offenbart sich, wie auf anderen Gebieten, so in der Wissenschaft in der Teilung der Berufszweige und Fachwissenschaften. Auch darin gleicht der Hellenismus der modernen Zeit. Der Komplex und die Sonderung der artes liberales ist ein Erzeugnis dieser Epoche. Auch im Unterricht zeigt sich die Teilung der Aufgaben. Der Grammatiker, der Rhetor, der Philosoph lösen sich in der Heranbildung der Jugend ab; wer nicht Gelehrter werden will, kostet nur eben von den Fachwissenschaften. Wenigstens das ist eine Errungenschaft der großen philosophischen Entwickelung in Athen, daß man in der Philosophie die Krone und den Gipfel der höheren Bildung sieht.

Die von der Philosophie emanzipierten mathematischen und empirischen Wissenschaften gehen jetzt ihre eigenen Wege und erreichen eine früher nicht geahnte Vertiefung und Vervollkommnung ihrer Methoden, die nur noch wenigen Fachmännern die Teilnahme an der Arbeit gestatten. Mathematik (Euklid, Archimedes, Apollonios der Bearbeiter der Kegelschnitte) und Astronomie (Aristarchos' von Samos heliozentrisches System, Hipparch), die mit mathematisch astronomischen Mitteln ganz neu geschaffene Geographie (Eratosthenes und Hipparch), Mechanik, Optik, Medizin nehmen einen ungeheuren Aufschwung. Im III Jahrh. stehen die exakten Wissenschaften in Alexandria auf der Höhe ihrer Entwickelung. Was alles später das Mittelalter durch arabische Uebersetzungen und die Renaissance durch die neu entdeckten griechischen Originale an Anregungen von der exakten Wissenschaft des Altertums erfahren hat, geht im wesentlichen auf die Errungenschaften dieser Epoche zurück.

Sprachliche und literarhistorische Fragen und Probleme hatten besonders seit der Zeit der Sophistik lebhafte Erörterung und in den Philosophenschulen eifrige Pflege gefunden. Eine selbständige Wissenschaft wird die Philologie erst in Alexandria. Diese von Alexander ins Leben gerufene griechische Stadt stand zunächst außerhalb der Kontinuität historischer Traditionen. Keine geschichtlichen Beziehungen verbanden sie direkt mit der älteren griechischen Geschichte und Kultur. Sollte auf dem hoffnungsvollen Neulande eine eigene Kultur erwachsen, so mußten die Fäden mit der Vergangenheit geknüpft werden. In dieser neuen Welt sah man die ältere griechische Literatur als einen kostbaren Schatz an, der aber erst gehoben werden mußte. Sie erschloß sich nicht wie die zeitgenös-

sische Literatur ohne weiteres dem Verständnis. Dialekte und die konventionellen Formen der Kunstsprache, allgemeine Kulturbedingungen und besondere Lebensverhältnisse, aus denen die Produktionen herausgewachsen waren, mußten erforscht und das als fremdartig Empfundene verständlich gemacht werden. In zweihundertjähriger eindringender Arbeit hat sich die alexandrinische Grammatik bemüht, die Schätze der klassischen Literatur zu ordnen, das zum Verständnis der Texte nötige sprachliche, antiquarische, literarhistorische Material zusammenzubringen, die Texte aus den zuverlässigsten Quellen zu konstituieren, durch neue Ausgaben die stark verwilderten und verwahrlosten Vulgärtexte zu verdrängen.

Gelehrte Forschung und schöne Literatur gehen vielfach Hand in Hand. Die große Poesie Athens war mit dem Staate zugrunde gegangen, neue Formen des dichterischen Schaffens kamen auf. Lehrmeister der Nation wollen die neuen Poeten nicht sein; jetzt gilt der Grundsatz l'art pour l'art. Die Kunstsprache und die Technik will gelernt und studiert sein; so entstehen manche künstlichen und komplizierten Gebilde, entwickelt sich ein Virtuosentum, das auf einen erlesenen Kreis Gebildeter berechnet ist. Aber die Forschung hat doch auch die Poesie aus dem griechischen Legendenschatze mit tiefen Motiven und romantischen Stimmungen bereichert. Und wo echte dichterische Begabung sich paart mit der strengen Schulung durch das Studium der alten Kunstformen, entstehen wie in der Elegie und in der Epigrammdichtung mit ihrer Fülle persönlicher und momentaner Stimmungsbilder, überhaupt in den kleinern Gattungen der Poesie wahre Kabinettstücke feiner Kunst; an aktuellen Produktionen, die nur aus dem frisch pulsierenden Leben zu begreifen, aber durch die Kunst geadelt sind, fehlt es nicht.

Die alexandrinische Exegese hat Methoden, Technik, Kommentarformen geschaffen, die in mannigfachen Abwandlungen und Ausartungen sich auf immer weitere Gebiete ausbreiten. Es ist eine Kontinuität der Buchformen und Technik, zum Teil auch der Methode, die sich in der seit dem I Jahrhundert v. Chr. aufblühenden und bald üppig wuchernden Exegese der Schriften der großen Philosophen und in der Behandlung der heiligen Schrift durch Philo und Origenes bis in späte Zeiten fortsetzt.

Es zeugt von dem Ernst, mit dem die wissenschaftlichen Aufgaben erfaßt wurden, daß erst spät aus Exegese und Sammlung des reichen empirischen Materiales die Grammatik, wie wir sie verstehen, als System herauswuchs. Wir besitzen in nicht ganz originaler Gestalt und in vielen Ueberarbeitungen verschiedener Sprachen die griechische Techne des Dionysios Thrax (um 100 v. Chr.), die in mannigfachen Vermittelungen bei den Römern, bei denen schon in

der ersten Hälfte des II Jahrh. die griechische Grammatik Eingang fand, fortlebte und von allen Kulturvölkern rezipiert worden ist.

2 Rethorik und Philosophie im Kampfe um Rom

HvonArnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898 S. 4—115. — ENorden, Die antike Kunstprosa, 2 Bde, Leipzig 1898 (2. Abdruck 1909). — WKroll, Cicero und die Rhetorik, Neue Jahrb. XI S. 681—689 (vgl. Rh. Mus. LVIII S. 552 ff.).

Die Grenzen zwischen Philosophie und Rhetorik sind jetzt anerkannt, eine reinliche Scheidung zwischen beiden hat sich vollzogen. Einst hatte auch die sophistische παιδεία, eine Mischung von formaler Redegewandtheit mit trivialer Ethik und Politik, wenn wir von den speziellen Liebhabereien einzelner Sophisten absehen, sich als φιλοσοφία geben und dafür gelten können. Platos einschneidende Kritik hat für immer die sophistische Rhetorik und Eristik von der wahren Wissenschaft geschieden, die selbständigen Aufgaben der Philosophie festgestellt und den neuen Begriff der über die praktischen Aufgaben des Lebens sich hoch erhebenden Wissenschaft zur Anerkennung gebracht. Auch Aristoteles trennt die Rhetorik (wie die Dialektik) als formale Disziplin von der Philosophie; aber sein scharfer Blick für die Forderungen des praktischen Lebens weiß ihre Bedeutung zu schätzen. Er bearbeitet, den Anregungen des platonischen Phaidros folgend, den rhetorischen Stoff nach systematischen und logischen Gesichtspunkten und nimmt die Rhetorik als Nebenfach in seinen Unterricht auf. Aber diese zufällige Personalunion konnte nicht hindern, daß die Wege der Philosophie und der praktischen Rhetorik geschieden blieben und in der weiteren Entwicklung immer mehr auseinander gingen. Wohl wurden im Peripatos und auch in der gänzlich der Skepsis verfallenden Akademie rhetorisch gehaltene Disputierübungen fort und fort gepflegt und nahmen beim Herabsinken des wissenschaftlichen Niveaus der Schulen einen breiteren Raum ein. Wohl erhob die Stoa die Rhetorik sogar zu einem integrierenden Bestandteil ihrer Philosophie, wenn auch ihre abstrakte, in Definitionen und Distinktionen auslaufende Behandlung des Faches praktisch unfruchtbar war und nur das vom Rhetor Hermagoras im II Jahrhundert geschaffene neue System der Rhetorik mit einigem terminologischen Ballast beschwert hat. Im Grunde entspricht doch nur die Haltung der epikurischen Schule, welche die Rhetorik von ihrem Unterrichte ausschließt und ihre eigenen Wege gehen läßt, dem wirklich bestehenden Verhältnis von Philosophie und Rhetorik. Denn diese hat in der Tat jetzt ihre eigene, von der Philosophie nicht beeinflußte Entwickelung. Die praktische Bedeutung der Beredsamkeit ist freilich durch die neue

politische Entwickelung ebenso gesunken wie beim Uebergange der römischen Republik ins Kaiserreich; sie wird durch die Schulrhetorik abgelöst. In dem kommunalen Scheinleben der Zeit konnte der Rhetor keine großen Triumphe feiern. Von parlamentarischen Leistungen hören wir nichts. Die Gerichtsrede, die im Athen des IV Jahrhunderts zu einer unnatürlichen Bedeutung aufgebauscht war, tritt jetzt wieder in ihre bescheidenen Grenzen zurück und gilt dem Rhetor selbst als inferior und plebejisch; der Advokat erscheint in der Komödie öfter als komische Figur. Die pompösen Inschriften der hellenistischen Zeit zeigen, besonders in den Huldigungen vor den Herrschern, stark rhetorische Mache und konventionelle Formen, die einen Einfluß der Rhetorik auf die Kanzleien erschließen lassen. Praxis und Theorie des späteren βασιλικὸς λόγος muß auf hellenistische Tradition zurückgehen [1]. Aber hellenistische Enkomien haben wir nicht, oder doch nur in Trümmern, und der Versuch einer Rekonstruktion ihrer Formensprache aus den Inschriften könnte diesen Verlust nicht decken. Einen Ersatz für den Untergang der lebendigen Beredsamkeit findet der Rhetor in den Deklamationen. In prunkvollen, alle Reizmittel des Klanges aufbietenden Vorträgen feiert er seine höchsten Triumphe, berauscht er sich und seine Hörer. Deklamatorische Schulübungen, deren meist fiktive Themata uns wenig genießbar erscheinen, sind auch das Lieblingsmittel zur formalen Bildung der Jugend, die das Hauptfeld der rhetorischen Tätigkeit bildet. Und für die Ausbildung des Stiles leistet die Rhetorik, indem sie die feinsinnigen Beobachtungen des Aristoteles und des Theophrast über die verschiedenen Stilcharaktere der Prosa, Wortwahl und Periodenbau, Kunstmittel der Prosa fortführt, Bedeutendes und bildet ein heilsames Gegengewicht gegen die Ausartung des wissenschaftlichen Stiles in Formlosigkeit und Verunstaltung der Sprache durch terminologische Künsteleien. Und die Bedeutung der Rhetorik tritt darin hervor, daß die Historie immer mehr ihrem verhängnisvollen Einfluß verfällt, und die mittlere Stoa, die steifen Formen der alten Schulsprache verlassend, die höheren Ansprüche des rhetorisch verfeinerten Stiles befriedigt.

Als im II Jahrhundert die griechische Propaganda wie eine gewaltige Flutwelle sich über Rom ergießt, tritt in dem Konkurrenzstreite der Bildungsinteressen die Rhetorik als ebenbürtige Rivalin der Philosophie gegenüber. Nur einige Hauptdaten mögen die raschen Vorstöße der hellenistischen Bewegung erläutern, die in der Doppelsprachigkeit der besseren römischen Gesellschaft zu dieser Zeit ihre Voraussetzung hat. 173 werden die Epikureer Alkaios und Philiskos

[1]) S. Wendland, Σωτήρ, Zeitschr. für neutest. Wissensch. V S. 343 Anm. 7.

aus Rom ausgewiesen. 167 kommen nach dem Kriege mit Perseus 1000 griechische Geißeln, unter ihnen Polybios, nach Rom. 165 erscheint der Pergamener Krates als Gesandter in der Stadt und hält dort grammatische Vorlesungen. 161 werden die griechischen Rhetoren und Philosophen ausgewiesen. Ins Jahr 155 fällt die Gesandtschaft der drei Philosophen, des Skeptikers Karneades, des Peripatetikers Kritolaos, des Stoikers Diogenes, deren Vorträge den einen die ungeheure Kulturbedeutung, den andern die Gefahr des Griechentums zum Bewußtsein bringen. Es verschlug wenig, daß der patriotische Haß des alten Cato gegen das Gift des Griechentums dem Aufenthalte der Philosophen in Rom ein vorschnelles Ende bereitete. Man suchte jetzt die griechische Weisheit an deren Quelle, und die vornehme Jugend eignete sich die höhere Bildung an den griechischen Studiensitzen in Athen und Rhodos an. Und wenn die Staatsmänner nach dem Osten gingen, hielten sie es für Pflicht der Höflichkeit, den Professoren ihre Reverenz zu machen und ihre Vorträge zu hören. Und bald setzt auf römischem Boden die Propaganda durch Uebersetzung philosophischer Schriften ein, die in Ciceros Leistungen ihre Höhe erreicht. »Die Anziehungskraft des griechischen Wesens ward von den römischen Bürgern wahrscheinlich nachhaltiger und tiefer empfunden als von den Staatsmännern Makedoniens, eben weil jene ihm ferner standen als diese. Das Begehren, sich wenigstens innerlich zu hellenisieren, der Sitte und der Bildung, der Kunst und der Wissenschaft von Hellas teilhaftig zu werden, auf den Spuren des großen Makedoniers Schild und Schwert der Griechen des Ostens sein und diesen Osten nicht italisch, sondern hellenisch weiter zivilisieren zu dürfen, dieses Verlangen durchdringt die späteren Jahrhunderte der römischen Republik und die bessere Kaiserzeit mit einer Macht und einer Idealität, welche fast nicht minder tragisch ist als jenes nicht zum Ziel gelangende politische Mühen der Hellenen. Denn auf beiden Seiten wird Unmögliches erstrebt: dem hellenischen Panhellenismus ist die Dauer versagt und dem römischen Hellenismus der Vollgehalt« (Mommsen, RG V S. 231). Der Hellenisierungsprozeß, der früher mehr zufällig an einzelnen Punkten eingesetzt hatte und von Literaten besonders gefördert worden war, ergreift im II Jahrhundert das ganze römische Volkstum. Und indem sich der Hellenisierung ein hoffnungsvolles Arbeitsfeld erschließt, wird von neuem der alte Streit um die Bildungsideale, der Gegensatz der Rhetorik und der Philosophie, der der formalen Praxis des Lebens dienenden und der höheren geistigen Bildung, mit einer Heftigkeit ausgefochten, als wären die Streiter sich bewußt gewesen, daß die Herren der Welt auch über die Zukunft ihres Bildungsideals zu entscheiden hätten. Wir wissen, daß die drei Philo-

sophen jener Gesandtschaft Wortführer im Streite gegen die Rhetoren gewesen sind, und wir kennen noch zum Teil die Argumente, mit denen sie gekämpft haben. Aber der praktisch gerichtete Sinn des Römers, der die Gewalt der Rede als mächtige Waffe in den politischen Kämpfen längst schätzen gelernt hatte, bekannte sich zu der die staatsmännischen und rednerischen Bedürfnisse befriedigenden Bildungsweise. Der Dilettantismus siegte über die tiefere Wissenschaft. *Paucis philosophari* blieb römischer Grundsatz, und nur auf wenige erlesene Geister hat die Philosophie einen tieferen Einfluß ausgeübt. Die Rhetorik, die jetzt auch philosophische Gemeinplätze gern behandelt, nimmt einen frischen Aufschwung, und mit ihrer neuen Zielen zustrebenden Entwickelung wird auch schon die Ausbildung des für alle künftige Schuldoktrin maßgebenden Systems des Hermagoras zusammenhängen, das bezeichnenderweise die Gerichtsrede wieder in den Vordergrund rückt. Auch Philosophen folgen dem neuen Zuge der Zeit und nehmen die Rhetorik wieder in ihren Unterricht auf. Und aus dem lebhaften Streite der Schulen geht als reifste Frucht das vielseitige Bildungsideal Ciceros hervor, das er, wohl Anregungen eines akademischen Lehrers (Antiochos?) folgend, in seinen Büchern De oratore und im Orator wirkungsvoll dargestellt hat. Eine die Fachwissenschaften beherrschende und in der Philosophie gipfelnde Bildung soll der Grund sein, auf dem allein die Beherrschung der Technik der Rede gewonnen werden und eine Virtuosität der Rede gedeihen kann, die durch historische Schulung und juristische Schärfe, Berechnung aller psychologischen Wirkungen und Beherrschung aller logischen und künstlerischen Mittel die höchste Vollendung, die Harmonie von Gedanken und Form, erreicht. Auch die Römer, welche dies Ideal stark auf sich haben wirken lassen, wie Tacitus und Quintilian, haben diese für den Römer einzige Vielseitigkeit der Bildung nicht mehr zu erreichen vermocht; sie haben das Ideal nur aus der Ferne bewundert, ohne es verwirklichen zu können.

3 Römische Vorherrschaft

Außer Norden (S. 57) s. UvWilamowitz, Asianismus und Atticismus, Hermes XXXV S. 1—52.

Seit der Mitte des II Jahrhunderts schon gravitiert das geistige Leben und die literarische Entwickelung auch auf griechischem Gebiete ganz nach Rom. Für Polybios und Panaitios[1] ist das schon S. 24. 44 gezeigt worden. Die letzte große Schöpfung griechischen Geistes ist das System des Stoikers Poseidonios (um 100 v. Chr.,

[1]) Seine Ethik wirkt durch das ciceronische Medium und dessen Christianisierung durch Ambrosius in ferne Zeiten.

Kap. VI 5), in dem tiefer historischer Sinn und Fähigkeit für exakte Forschung, spekulativer Trieb und religiöses Gefühl wunderbar vereinigt sind. So schafft er einen in Philosophie und religiöser Mystik gipfelnden architektonischen Aufbau der Wissenschaften und faßt noch einmal den ganzen Ertrag des griechischen Geisteslebens in einen weiten systematischen Zusammenhang. Nur Origenes hat später ähnliches versucht, ohne ihn erreichen zu können. Poseidonios ist, in der Spätantike vom Neuplatonismus und von Aristoteles abgelöst, der die nächsten Jahrhunderte eigentlich beherrschende Geist. Nicht nur die fachwissenschaftliche Literatur schließt sich zum großen Teil an seine Schriften an und lebt von seinen Gedanken. Er hat die Entwickelung der Stoa in neue Bahnen geleitet, Neupythagorismus und Platonismus hat er aufs stärkste beeinflußt und, von Plato stark ergriffen, der religiösen Stimmung einen gewaltigen Ausdruck gegeben, die, in Seneca und Plutarch, im Platonismus und Neuplatonismus in wachsender Stärke hervortretend, den folgenden Zeiten ihren eigentlichen Charakter gibt, wie er auch direkt und indirekt, z. B. durch Vermittelung Philos, die christliche Literatur stark beeinflußt hat. Man kann den Rhodier Poseidonios den letzten großen, dem Römertum unabhängig, aber verständnisvoll gegenüberstehenden Griechen nennen. Auch die Fachwissenschaften werden jetzt von Griechen für die Bedürfnisse der Römer, d. h. mit Nachlassen der wissenschaftlichen Strenge bearbeitet; die Forschung tritt immer mehr hinter der Popularisierung der Wissenschaft zurück; Breite der Propaganda und Sinken des wissenschaftlichen Niveaus, rhetorischer Flitter und wissenschaftliche Ignoranz gehen Hand in Hand. Wir beobachten einen fortgesetzten Prozeß der Verdünnung, Exzerpierung, Trivialisierung, der sich von der echten, meist alexandrinischen Forschung zu den uns erhaltenen Handbüchern vollzieht. Wir beobachten den Prozeß in den doxographischen und mythographischen Schulbüchern, in den Kommentaren, in den lexikalischen und literarhistorischen Hilfsmitteln. Große Sammelwerke (wie Diodors historische Bibliothek zur Zeit des Augustus) entstehen, die ein Surrogat für den Reichtum der früheren Literatur geben und auch wirklich deren Untergang herbeiführen, weil sie der geringer gewordenen Bildung des großen Publikums besser entsprechen.

Das Bildungsniveau des griechischen Sprachgebietes sinkt, auch die allgemeine Kultur erfährt im Osten einen Niedergang durch den schon von Polybios für Griechenland beobachteten Rückgang der Bevölkerung, durch die römischen Annexionen und die ihnen voraufgehenden Kriege, durch die Mißwirtschaft der römischen Oligarchie und die schweren Verwüstungen der mithradatischen und der Bürgerkriege (S. 24 ff.). So erklärt es sich, daß Rom, nachdem es sich

hellenisiert hat, in der schönen Literatur die Führung übernimmt und dem Griechentum den Vorrang abläuft. Der Kompromiß zwischen Hellenismus und römischem Wesen hat zu einer inneren Einigung, zu einer neuen geschlossenen Kultur geführt, die es der Persönlichkeit ermöglicht, sich selbständiger darzustellen und freier zu bewegen. Catull und Cicero, Horaz und Vergil, Tacitus haben in der gleichzeitigen griechischen Literatur nicht ihresgleichen. Mit dämonischer Kraft gibt Augustus seiner Zeit auch geistig ein einheitliches Gepräge (vgl. VII 2); alle die Welt beherrschenden Stimmungen und Strömungen gehen von Rom aus. Schon in jenem erneuerten Kampf um die Bildungsideale hatte Rom den Ausschlag gegeben und der den praktischen Bedürfnissen des Lebens dienenden rhetorischen Bildungsweise zum Siege verholfen. Und wenn auch die folgenreiche attizistische Bewegung ihre griechischen Vorläufer gehabt haben muß, für uns wird sie erst kenntlich und zur Macht ist sie erst geworden in den literarischen Kontroversen und Stilerörterungen der letzten Jahre Ciceros, wo der um Cäsar sich sammelnde Kreis die Forderung der Nachahmung attischer Muster erhebt, speziell des schlichten Stiles, als dessen Hauptrepräsentant Lysias erscheint, Cicero dieser Bewegung sein vielseitiges und überlegenes Ideal einer alle Nüancen des Stiles beherrschenden Redekunst entgegenstellt (Orator, Brutus). Griechische Repräsentanten der attizistischen Bewegung lernen wir erst unter Augustus in Dionysios von Halikarnaß und Caecilius kennen, und sie schreiben den Sieg ihrer auch von Augustus begünstigten Richtung dem Einfluß des weltbeherrschenden Rom zu. Aber dieser scheinbare Sieg konnte nicht hindern, daß schon unter Augustus durch den Einfluß hellenistischer Rhetorik ein neuer Modestil aufkam, der im Gegensatz zu ciceronischem Periodenbau sich in kurzen, zerhackten Gliedern bewegte, durch scharf pointierte, epigrammatische Sentenzen und abgezirkelte Antithesen, durch alle Reizmittel des sprachlichen Klanges und sangartigen Vortrages zu wirken suchte. Die Zuwanderung hellenistischer Rhetoren, das Herabsinken der Beredsamkeit im öffentlichen Leben und das damit verbundenen Ueberwuchern deklamatorischer Uebungen (vgl. S. 58), die mit ihren gesuchten, abenteuerlichen Themata die Unnatur des Stiles herausforderten, die Konkurrenz der Rhetoren, die sich durch Steigerung der Mittel zu überbieten und auszustechen suchten, haben diesen forcierten und manierierten Stil gefördert, von dem uns die rhetorischen Memoiren des älteren Seneca reichliche und unerquickliche Proben mitteilen, und der durch den Philosophen Seneca seine künstlerische Ausgestaltung gewonnen hat. Folgenschwer lastet jetzt auf der römischen Geistesentwickelung die Einseitigkeit formal rhetorischer Bildung, die den Rückhalt, den sie in Cicero an einer um-

fassenden Geisteskultur besessen hatte, verliert.

Petronius hat schon in seinem Sittenroman (c. 1) an diesem Lehrbetriebe die schneidendste Kritik geübt. Die pathetischen Deklamationen, sagt er »wären erträglich, wenn sie nur denen, die zur Beredsamkeit gelangen sollen, den Weg weisen wollten. Nun bringen sie's mit dem Schwulst der Dinge und dem ganz leeren Phrasenklingel nur dahin, daß sie, wenn sie aufs Forum kommen, sich in eine ganz andere Welt versetzt fühlen. Und darum, glaube ich, werden die Jünglinge in der Schule verdummt, weil sie nichts von dem hören und sehen, was in dieser Welt vorgeht, sondern von Seeräubern, die mit Ketten am Ufer bereit stehen, von Tyrannen, die durch Edikte den Söhnen befehlen, ihren Vätern die Köpfe abzuschneiden, von Orakelsprüchen für die Pestilenz, daß drei oder mehr Jungfrauen geopfert werden sollen, honigsüße Reden, Worte und Sachen wie verzuckert und geölt. Die damit groß gezogen werden, können so wenig klug sein, wie die gut riechen können, die in der Garküche wohnen. Nehmt's mir nicht übel, ihr vor allem habt die Beredsamkeit zugrunde gerichtet. Denn indem ihr mit leerem und eitlem Wortschwall euer Spiel treibt, habt ihr bewirkt, daß der Leib der Rede entkräftet wurde und verfiel. . . . . Die erhabene und so zu sagen keusche Rede ist nicht buntscheckig und nicht geschwollen, sondern erhebt sich in der natürlichen Schönheit. Kürzlich erst ist die aufgeblasene und abgeschmackte Geschwätzigkeit aus Asien nach Athen gewandert und hat den auf das Hohe gerichteten Sinn der Jugend gewissermaßen mit verderblicher Ansteckung erfüllt, und nachdem einmal das Ideal verdorben war, hat die (wahre) Beredsamkeit aufgehört und ist verstummt. Und wer hat schließlich den Ruhm eines Thukydides und Hypereides erreicht? Nicht einmal ein vernünftiges Gedicht ist hervorgetreten, und nichts konnte zur rechten Reife kommen, da alles von derselben Nahrung wie übersättigt war.« Es ist eine sehr bedenkliche Erscheinung, daß die Advokaten über der formalen die juristische Fachbildung vernachlässigen.

Die Rhetorik wird die herrschende Macht im geistigen Leben und in der literarischen Produktion. Sie unterwirft sich die Geschichtsschreibung, die als ein opus oratorium gilt und dem Zwecke dienen soll, alle Mittel rhetorischer Virtuosität zu entfalten; beschränkte sich doch die historische Bildung, die man beim Rhetor aufnahm, darauf, daß man die Geschichte als Exempelsammlung seinen Zwecken fügsam zu machen wußte. Sie schafft eine Popularphilosophie, die aus philosophischen Problemen rhetorische Prunkstücke gestaltet. Sie durchdringt, nachdem sie selbst stark in die Sphäre der poetischen Sprache eingegriffen und das früher so feine Gefühl für die Grenzen

der Stilgattungen erstickt hat, alle Gebiete der Poesie. Alle Mittel der Rhetorik hat Ovid in die Poesie eingeführt, Persius und Juvenal haben dann die Satire, Lucan das Epos rhetorisiert.

Aber eine Reaktion gegen diesen sich erschöpfenden Modestil war unausbleiblich. Deutlich tritt sie, wohl die nie ganz ausgestorbenen attizistischen und klassizistischen Tendenzen aufnehmend, uns unter den Flaviern in dem erfreulichen Buche des nüchternen Quintilian entgegen, der den zerrissenen, effektvollen Stil des Seneca verwirft und die Rückkehr zu Cicero, d. h. zu einer natürlicheren Sprache und zum kunstvollen Periodenbau predigt. Aus der klassizistischen Richtung ging dann, auch durch antiquarische Forschung schon länger vorbereitet, seit Hadrian eine ausgesprochen archaistische Strömung hervor. Sie sucht ihre Muster in der vor Cicero liegenden Literatur und produziert einen aus allen möglichen Redefloskeln, Reminiszenzen, Altertümeleien zusammengesetzten buntscheckigen Stil, dessen abschreckendstes Muster uns der Rhetor Fronto, Marc Aurels Lehrer und Freund, gibt. Diese rückwärts gewandte Entwickelung, in der sich das in dieser Zeit oft ausgesprochene Bewußtsein des Epigonentums und der Dekadence ausdrückt, erweitert die Kluft zwischen lebender und literarischer Sprache. Die auf ein künstliches Sprachniveau gehobene Literatur ist den befruchtenden Berührungen mit der volkstümlichen Sprache entzogen, ihrer Wirkung auf weitere Kreise beraubt. Das Berufsliteratentum hat es dahin gebracht, daß die Literatur, die in der Republik das natürliche Erzeugnis und der Widerschein des wirklichen, öffentlichen und privaten Lebens war, jetzt eine Welt für sich bildet, ein gesondertes, von der Wirklichkeit entferntes Leben führt. Seit der Mitte des III Jahrhunderts versiegt sogar die schöpferische Tätigkeit der Jurisprudenz. Nur die Christen bringen in die stockende literarische Produktion neue Bewegung und frisches Leben.

4 Zweite Sophistik

S. die Literatur S. 60 und ERohde, Griechischer Roman S. 311 ff., Kleine Schriften II 75 ff. — EHatch, Griechentum und Christentum, deutsch von Preuschen, Freiburg 1892. — WSchmid, Ueber den kulturgeschichtlichen Zusammenhang und die Bedeutung der griechischen Renaissance, Lpz. 1898.

Die griechische Entwickelung läuft nicht völlig parallel, aber sie führt doch zu einem ähnlichen Ziele. Wohl leben freiere hellenistische Stilrichtungen fort und wirken in dem tiefen Ethos und der Sprachfülle des Autors Περὶ ὕψους und des Plutarch, auch des Juden Philo erfreulich nach. Hellenistische Wörter, Formen und Wendungen mischen auch unbewußt und unfreiwillig diejenigen ein, die

reines Attisch zu schreiben sich vorsetzen. Aber der Modestil Roms hat keine griechische Parallele. Die griechische Entwickelung ist gradliniger und gravitiert entschieden nach dem Attizismus, und Dionysios (S. 62) hat mit seinen triumphierenden Worten über dessen Sieg Recht behalten. Das neue, an der Vergangenheit orientierte Stilideal, das die literarische Sprache um mehrere Jahrhunderte zurückschraubt, dringt wirklich durch. Es schafft den bis in die Gegenwart fortdauernden verhängnisvollen Dualismus zwischen der Sprache der Literatur und der des Umganges, die tiefe, unüberbrückbare Kluft zwischen Bildung und Volkstum. Die Sprache der Bücher ist jetzt nichts weniger als der natürliche Ausdruck des Gedankens. Sie ist das Produkt künstlicher μίμησις, archaisierender Studien, zusammengelesen aus literarischen Reminiszenzen, bald auch mit Hilfe von Sprachreinigern geflickt und gestoppelt. Dabei entwickelt sich auch hier der Attizismus zum Teil zum geschmacklosen Archaismus, indem die Grenzen der Stilgattungen überschritten und ohne Scheu auch poetische Ausdrücke und Wendungen, weil sie attisch sind und in den Lexika stehen, von manchen Autoren reichlich eingestreut werden. So trägt die ganze Literatur dieser Richtung den Stempel des Gemachten und Künstlichen; der Attizismus hat alles getan, über sie eine unerträgliche Oede und Langweile zu breiten. Und diese Literatur ist uns in breiten Massen erhalten, während der Attizismus den Untergang der hellenistischen Literatur herbeigeführt hat, die vor seinen einseitig stilistischen Maßstäben nicht bestehen konnte.

Die Rhetorik ist die große Beherrscherin auch der griechischen Literatur. Sie verwüstet die Prosagattungen, die sie annektiert hat; sie infiziert nicht nur die Poesie, sondern im Grunde rottet sie sie aus — Nonnos und seine Schule schaffen erst wieder Beachtenswertes —; denn sie proklamiert, wie einst Gorgias und Isokrates getan hatten, mit vollem Bewußtsein den Konkurrenzkampf mit der Poesie, welche sie durch die Vielseitigkeit ihrer Produktionen in Schatten stellen und überflüssig machen will.

Etwa seit Vespasian wird die literarische Produktion der Griechen wieder lebendiger und vielseitiger, um schließlich der versiegenden römischen Literatur den Rang abzulaufen. Das Schwergewicht des römischen Reiches neigt seit Hadrian nach dem Osten, und der Gegensatz der beiden Reichshälften verschärft sich auch in der Sprache und Bildung. Unter dem vielgepriesenen Frieden der Kaiserzeit und den straffen Formen der Verwaltung erholt sich der Osten langsam von den Leiden und Verwüstungen der republikanischen Zeit (S. 28), von den bitteren Enttäuschungen, die das republikanische Regime ihm gebracht hatte. Die Städte bekommen unter kaiserlichem Regi-

mente zunächst freiere Bewegung, der Sinn für die kommunalen Interessen belebt sich. Das Selbstbewußtsein der Griechen, über deren Dünkel vielfach geklagt wird, steigt; sie fühlen sich wieder als Träger der Kultur, als geistige Herren der Welt und meinen gar, überlegen auf römische Barbaren, ihre Sprache und Kultur herabsehen zu dürfen[1]. Die Rhetorik steht im Mittelpunkt der geistigen Interessen. Man pflegt diese neue mit Vespasian beginnende rhetorische Entwickelung mit dem Namen »Zweite Sophistik« zu belegen nach dem Vorgange ihres Geschichtsschreibers Philostrat, der sie willkürlich an die erste Sophistik anknüpft. Smyrna und Athen, seit dem IV Jahrhundert Antiochia und Konstantinopel, treten als Führerinnen in dem rhetorischen Treiben hervor, an dem aber jedes Städtchen, das Anspruch auf Bildung erhebt, sich irgendwie beteiligt. Außer der aufsteigenden Entwickelung der Kultur und den Antrieben der attizistischen Bewegung wirken noch besondere Ursachen zur Förderung dieses Bildungswesens mit. Die Gunst der Kaiser, besonders der Athen mit Wohltaten überhäufende Philhellenismus Hadrians, schafft dotierte Professuren der Rhetorik. Die Kommunen und reiche Private folgen dem von oben gegebenen Beispiele. Die Förderung des öffentlichen Schulwesens und Vermehrung der Anstalten für höheren Jugendunterricht bedeuten vor allem Hebung des rhetorischen Betriebes. Die Teilnahme der Vornehmen und aller, die gebildet heißen wollen, an rhetorischen Vorlesungen und Schaustellungen wird Modesache. Den Intelligenzen öffnet sich ein hoffnungsvolles Arbeitsfeld. Die Konkurrenz der rhetorischen Schaustellungen und Produktionen, der Brotneid und Streit der Meister und ihres Gefolges führen zu einer Agonistik, die das Publikum vielfach mit derselben Leidenschaft wie die Zirkusspiele erfüllt. Das Feld der Betätigung der rhetorischen Kräfte ist ein recht mannigfaltiges. Die Gerichtsrede und der Knabenunterricht fällt den Unbedeutenderen zu. Die Größeren pflanzen als Lehrer ihre Zunft fort. In öffentlichen gefeilten Prunkreden oder in extemporierten Stegreifreden, deren Thema sie aus dem Publikum sich stellen lassen; feiern sie ihre Triumphe. Der äußere Pomp des Auftretens und der stark modulierte Vortrag unterstützt alle die längst erprobten Kunstmittel der Rede, mit denen sie das Ohr ihrer Hörer bezaubern. Einem Volke, das über gar keine rhetorische Tradition verfügt, ist es recht schwer, die Wirkung dieser Kunstmittel, die alle auf den lebendigen Vortrag berechnet sind und die man an der Beredsamkeit der romani-

[1]) Zeugnisse bei Peter, Die geschichtliche Literatur über die römische Kaiserzeit I S. 26. 6 ff. R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore, Bonn 1889 S. 10 ff. Sehr charakteristisch ist Apollonios' Aerger über die römischen Namen bei Philostrat, Vita Apollonii IV 5 (Hahn a. a. O. S. 157. 158).

schen Völker noch heute studieren kann, sich lebendig zu machen. Es ist keine bloße Phrase, wenn diese Rhetoren, wo sie von dem Seelenzustande ihrer Produktion uns Rechenschaft ablegen, wie G. d'Annunzio in die Sprachsphäre des Enthusiasmus, der Inspiration und Ekstase greifen müssen.

Je mehr das rhetorische Treiben in den Mittelpunkt des geistigen Lebens tritt und alle höheren Interessen in unnatürlicher Weise absorbiert, um so höher steigt die soziale Stellung der rhetorischen Professoren und ihr maßloses Selbstgefühl, von um so hellerem Glanze sind die Koryphäen umstrahlt. Die Sophisten haben die führende Rolle im kommunalen Leben, oft zum Heile ihrer Vaterstadt; ihre Munifizenz betätigt sich vielfach in Stiftungen und Schenkungen, öffentlichen Bauten und Spielen; die armen Kommunen habens nötig, daß die Reichen helfen; leider dient was geschieht mehr der Eitelkeit und dem Schein, als der Linderung wirklicher sozialer Not. Mit Vorliebe werden die Sophisten wie früher die Philosophen zu diplomatischen Missionen verwendet und haben die ehrenvolle Aufgabe, Kaiser und Vornehme in pomphaften Reden zu begrüßen. Die Wogen der Eifersüchtelei der Nachbarstädte suchen sie oft durch ihre Beredsamkeit zu glätten. Es ist ein ebenso bewegtes rhetorisches Treiben wie im Athen des IV Jahrhunderts v. Chr., und dennoch ist der Abstand ein gewaltiger. Dort die aus dem Leben herausgewachsene Beredsamkeit der Volksversammlungen und Gerichte, hier eine künstlich gezüchtete Rhetorik, die sich in der Scheinwelt fingierter Deklamationen bewegt und alle Akte des Lebens mit dem unnötigen Pompe der Phrase und mit lärmendem Pathos umkleidet; wir haben nur zu viel von Theorie und Praxis jeder Art von Gelegenheitsreden.

Was war nun der Ertrag dieser fieberhaft gesteigerten rhetorischen Produktion? Man hat es wirklich in der künstlerischen Gestaltung der Rede, in der Reinheit des Stils und in der μίμησις erstaunlich weit gebracht, und die stilistischen Leistungen eines Aristides von Smyrna (II Jahrh.) und die unendliche Mühe und Arbeit, die sie voraussetzen, müssen wir bewundern. Als zweiter Demosthenes wird er gepriesen und ist das große Vorbild der Beredsamkeit für die nächsten Geschlechter, wie sein jüngerer Zeitgenosse Hermogenes die maßgebende Autorität der rhetorischen Theorie. Es gibt sogar Virtuosen des Stiles, die mit chamäleonartiger Wandlungsfähigkeit in verschiedenen Stilgattungen und Dialekten schreiben. Aber der wesentliche Erfolg der Bewegung ist, daß das Bildungsideal sich verengert zum Stilideal. Das dem Griechen angeborene Gefallen an der schönen Form überwuchert das Interesse am Gedanken. Nicht um die Sache ist es dieser Schönrednerei zu tun, sondern der Stoff, auch der höchste, ist nur das Mittel, an ihm die Formkünste zu entfalten. Phrasenreich-

tum und Gedankenleere gehen Hand in Hand. Daß man sich bewußt ist, in der klassischen Literatur das köstlichste Erbe einer großen Vergangenheit zu besitzen, ist von den heilsamsten Folgen gewesen. Aber man beraubt sich ihrer besten Wirkungen und ihres reichsten Ertrages, indem man an sie die einseitig stilistischen Maßstäbe des »reinen Attisch« anlegt, das ein Phantom der Studierstube ist. Dionysios hat weder die poesievolle Einleitung des Phaidros noch den dithyrambisch schwungvollen Stil seiner zweiten Sokratesrede genießen und in ihrer künstlerischen Vollendung begreifen können. Er übt an Plato eine völlig schulmeisterliche Kritik, und die Rezepte, nach denen er sein verunglücktes Geschichtswerk komponiert hat, hält er dem Thukydides mit nörgelnder Kritik als die Normen vor, nach denen er Besseres hätte leisten können. Und so geschickt und merkwürdig die ausgedehnte Polemik des Aristides gegen Plato und seine Verteidigung der Rhetorik ist, sie beweist doch seine Unfähigkeit, in die Gedankenwelt des reichsten Geistes des Altertums einzudringen und Ideale zu begreifen, die diese Welt und die Scheinwelt der Phrase hinter sich lassen. Die schöne Form und die stilvolle Gestaltung und Ausbildung der Rede ist jetzt Inbegriff und Grundlage der Bildung; die Rhetoren erheben vielfach den Anspruch die ganze Weisheit zu lehren und erklären den philosophischen Unterricht als überflüssig. Diese formale Bildung ist die Vorbereitung für jede öffentliche Tätigkeit, und die Jugend der besseren Familien geht durch die Schulen, die diesem Bildungsideale huldigen; Libanius (IV Jahrh.) jammert, daß die römischen Rechtsstudien sich im Osten verbreiten und die juristisch fachmännische Schulung der Rhetorik eine Konkurrenz bereitet[1]. Es herrscht dieselbe Hohlheit, Phrasenhaftigkeit und eitle Anmaßung, die einst Petronius (S. 63) gegeißelt hat[2].

Es wäre freilich ungerecht, zu verkennen, daß die Interessen der zweiten Sophistik nicht auf den Stil beschränkt sind. Aber alle ihre Bestrebungen ordnen sich jenem höchsten Interesse unter und werden dadurch in falsche Bahnen gelenkt: die Griechen meinen wieder groß dazustehen, wenn sie sich in einer großen Vergangenheit bespiegeln. Die archaisierende Richtung geht über die attizistische Stilbewegung hinaus und ergreift und erobert sich weitere Gebiete. Sie schafft ein an der Vergangenheit orientiertes romantisches Ideal. Sie erstrebt auf allen Kulturgebieten, in Sprache und Literatur, Religion und Kunst, Sitte und Lebensformen die Wiederbelebung der Vergangenheit, in der sie ihre Ideale verwirklicht sieht. Sie fördert

[1]) Vgl. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 189 ff. [2]) Vgl. die Kritik Plut. De ratione audiendi 7 p. 41D, 9.

vor allem die seit dem II Jahrhundert deutlich wahrnehmbare Steigerung und Vertiefung des religiösen Lebens. Aber auch diese Religiosität ist künstlich gemacht; sie wurzelt nicht im Leben, sondern in der Vergangenheit. Sie steht dem Volkstum fremd gegenüber, weil sie stark ästhetisch und literarisch ist, das Glied einer wesentlich aus Bücherstudien gewonnenen Weltanschauung, deren Ziel die Repristination der Religion und die künstliche Belebung alter Glaubens- und Kultformen ist. Sie gleicht auch darin der modernen Romantik, daß sie sich in stark stilisierten, oft fast theatralischen Formen äußert (Aristides' Ἱεροὶ λόγοι). Und selbst die neuplatonische Philosophie und Religion, die schönste und reinste Blüte, welche die reaktionär religiöse Entwickelung schließlich hervorgebracht hat, ist zu sehr ästhetisch orientiert, zu sehr belastet mit dem ganzen Erbe der griechischen Literatur- und Kulturentwickelung, zu einseitig berechnet auf diejenigen, die spekulieren und philosophischen Exerzitien sich widmen können, um im Volkstum Boden gewinnen und im Kampfe mit der jugendfrischen, in ungebrochener Kraft aufstrebenden christlichen Religion bestehen zu können. Die tote Last der Vergangenheit drückt auf diesem Geschlechte, erstickt jede vorwärts strebende Entwickelung und ruft das Gefühl des Niederganges[1] hervor. In dem Bewußtsein des Verfalles sind Heiden und Christen einig; über die Ursache, die jene im Abfall vom alten Glauben finden wollen, streiten sie.

Mit Recht hat man gesagt, daß das Griechentum zum Teil am Kultus der schönen Form zugrunde gegangen ist. Mit viel Liebe und erstaunlichem Fleiß hat man die Form gepflegt und verschönt, gedrechselt und gefeilt; darüber hat man endlich den Gehalt verloren und den Geist vergessen. An Reaktionen hat es freilich so wenig gefehlt wie an Nebenströmungen. Daß das formalistische Bildungsideal sich die Welt erobern konnte, ist wesentlich darin begründet, daß es an dem heilsamen Gegengewichte der Fachwissenschaften und der Philosophie fehlte; beide Momente hängen übrigens auch mit einander zusammen. Von Poseidonios zu Seneca und dem älteren Plinius, dessen Nachfolgern und Excerptoren, vollends zu Isidor ist über viele Etappen ein fortgesetztes Sinken der naturwissenschaftlichen Kenntnisse und des Sinnes für exakte Forschung selbst bei denen, die für Kenner gelten, zu beobachten; Kuriositätensammlungen nehmen den Platz der fachwissenschaftlichen Literatur ein. Und wenn Ptolemaios (II Jahrh. n. Chr.) uns groß erscheint und seine Zeit wirklich überragt, so wissen wir jetzt, daß seine Bedeu-

[1]) S. z. B. Seneca, Columellas Vorrede, Gellius III 10, 11, Cyprian Ad Demetrianum 3 und die von Hirzel bei Gardthausen, Kaiser Augustus II 3 S. 882 angeführten Stellen; o. S. 40.

tung wesentlich auf der verständnisvollen Benutzung alexandrinischer Forschung beruht und sein System eigentlich gar nicht seinen Namen verdient; und daß er dem astrologischen Wahnglauben gehuldigt hat, steht durch den sicher erbrachten Nachweis der Echtheit der Tetrabiblos fest. Wir dürfen ihm das nicht einmal zum Vorwurf machen; denn der Glaube ist damals allgemein, und seine einzigen Gegner, die Skeptiker, sind auch nicht mehr Vertreter des wissenschaftlichen Geistes. Für sie ist die Polemik gegen die Astrologie nur ein Glied in der Kette der Auflösung aller Wissenschaften und der Bestreitung ihrer Möglichkeit. Auch Galen ist uns nicht mehr der bahnbrechende Forscher, als den ihn das Mittelalter gepriesen hat; wesentlich auf der zuverlässigen Darstellung des Wissensstandes seiner Zeit und der verständigen Verarbeitung der älteren Forschungen beruht sein Verdienst; an Traumorakel und Wunderheilungen des Asklepios glaubt er, und sein Reklamebedürfnis verschmäht nicht den Nimbus des Wundermannes. Die Mathematik wendet sich in bedenklicher Weise der Zahlensymbolik zu. Die Verbreitung der Skepsis im II Jahrh. n. Chr., für die Lucian und die für ihre Zeit glänzenden Schriften des Sextus Empeirikos zeugen, ist auch ein Symptom der Unfruchtbarkeit und Verödung des tieferen geistigen Lebens.

Proteste gegen die einseitige Ueberschätzung der Form sind besonders von den Philosophen erhoben worden (Norden S. 367 ff.). Aber viel hatte die eigentliche Schulphilosophie ihrer Zeit nicht zu sagen, und wenn wir vom Neuplatonismus absehen, Neues nicht zu bieten. Die fruchtbare Berührung mit den Fachwissenschaften hatte sie verloren, und sie laborierte teils am einseitigen Zuge zur philologischen Forschung, teils am Moralisieren. Seit der Erneuerung der aristotelischen Lehrschriften durch Andronikos (I Jahrh. v. Chr.) ging die in der Berliner akademischen Ausgabe der Commentaria in Aristotelem uns so anschaulich vor Augen tretende Betriebsamkeit der peripatetischen Schule in sachlicher und sprachlicher Exegese der Schriften des Meisters auf. Philodems breite Schriftenmasse zeigt in den für uns höchst wertvollen Excerpten fremder Lehrmeinungen gelehrtes Interesse; wie die Probleme zu lösen sind, steht aber bei dem starren Dogmatismus der Schule Epikurs von vornherein fest. Die Erkenntnis dessen, was der Meister gemeint hat, die sie wirklich, auch für uns, auf mannigfache Weise gefördert haben, interessierte diese Epigonen viel mehr als die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt. Auch die Produktion der platonischen Schule bewegt sich, selbst nach dem Aufschwunge der Spekulation durch Plotin, überwiegend in Interpretation der Schriften des Meisters, und der neue Kommentar zum Theätet (Berliner Klassikertexte II 1905) offenbart ihre auffallend frühe Ausartung in traurigen Scholastizismus. Für

Peripatos und Akademie gilt, was Seneca (Epist. 108, 23) sagt: *quae philosophia fuit, facta philologia est.* Der seit dem II Jahrh. v. Chr. in allen Schulen wahrnehmbare Eklektizismus ruft diese Reaktion der philologischen Richtung und Quellenforschung hervor. Und ähnlich lauten selbst für die Stoa Epiktets Klagen (Handbuch 49, vgl. die in Schenkls Ausgabe angeführten Parallelen): »Wenn einer prahlt, daß er Chrysipps Bücher verstehe und erklären könne, so sage bei dir selbst: Wenn Chrysipp nicht unklar geschrieben hätte, so hätte der Mensch nicht, wessen er sich rühmen könnte. Ich aber, was will ich? Die Natur erkennen und ihr folgen. So frage ich nun: Wer ist ihr Exeget? Und wenn ich höre: Chrysipp, gehe ich zu ihm. Aber ich verstehe seine Worte nicht; so suche ich dafür einen Exegeten. Und bis dahin habe ich noch nichts Bewundernswertes geleistet. Finde ich aber den, der mir die Worte klar macht, so bleibt mir noch übrig, die Lehren zu befolgen. Das ist das einzig Bewundernswerte. Eifere ich aber nur der Vollkommenheit des Exegeten nach, was bin ich dann anderes als Grammatiker geworden, nicht Philosoph? Der einzige Unterschied ist, daß ich statt Homer Chrysipp erkläre.« Durch Marc Aurels Gründung staatlicher Lehrstühle für die vier Philosophenschulen in Athen und die Nachfolge, die das Beispiel bei andern Kaisern und Gemeinden fand, scheint diese antiquarische Richtung der Philosophie nur gefördert zu sein. Daß sie mit der Rhetorik nicht konkurrieren konnte, ist klar. Sie blieb dem Markte des Lebens fern, auf die Schule beschränkt. Die Vorlesungen wurden von den Studierenden belegt und gehört. Sie waren ein Mittel der Geisteszucht neben andern. Den geistigen Lebensinhalt konnten sie der Seele nicht geben.

Aber konnte das nicht die philosophische, besonders die stoische Moral? War sie nicht ein bedeutendes Gegengewicht gegen die Macht der Phrase? War die Stoa nicht durch ihre Massenpropaganda, wie sie von Straßen- und Wanderpredigern, durch Traktate und Volksbücher ausgeübt wurde, einer heilsamen Gegenwirkung gegen die Herrschaft der Rhetorik fähig? Wer Epiktet und Marc Aurel zu seiner Erbauung zu lesen gewöhnt ist und sie auf sich hat einwirken lassen, wird solchen Einfluß nicht ableugnen. Gewiß hat die Stoa Großes geleistet für die Erziehung der Menschheit, die Verbreitung der Gedanken der Humanität und allgemeinen Menschenwürde, für die Hebung des allgemeinen sittlichen Niveaus (s. S. 42 ff. 81). Aber nicht alle Moralisten stehen auf der reinen Höhe eines Epiktet, der was er sagt auch innerlich durchlebt hat und darum die ans Herz greifenden Töne findet, und dabei äußert er sich doch über den Erfolg seiner Unterweisung recht pessimistisch. Die Schriften nicht nur des Lucian und der Satiriker sind erfüllt von Klagen über

Philosophen, die ihren Beruf als Gewerbe treiben, durch äußerlich auffallendes Gebaren, kynische Manieren, kapuzinerhafte Tiraden Aufsehen erregen und Hörer finden wollen. Die Sippe der Salonphilosophen und Schürzenjäger, Schmarotzer und Bettelphilosophen, Schreier und Goëten diskreditiert auch die wenigen, die des hohen Namens würdig sind. Und auch aus einem anderen Grunde konnte eine wirkliche Erneuerung und Vertiefung der Sittlichkeit von der stoischen Predigt nicht ausgehen, wie wir ja auch sehen, daß der Neuplatonismus die Stoa völlig in Schatten stellt. Die Mittel rein moralisierender Predigt sind bald aufgebraucht, und nachdem man sie fünf Jahrhunderte angewendet hatte, waren sie erschöpft und vernutzt. Eine Moral, die sich zu speziellster Kasuistik entwickelt und die Philosophie zur »Lebenskunst«, den Philosophen zum Erzieher herabgedrückt hat, zeugt damit selbst von dem Mangel tiefer sittlicher Motive und auf das Innerste des Menschen wirkender Kräfte. Geflissentlich betonen diese Philosophen, wie gering und leicht faßbar doch die Quintessenz der Philosophie sei[1]. Vollends gegen die Macht der Rhetorik konnte diese Predigt nicht aufkommen. Sie war selbst meist stark infiziert von der Rhetorik. Wohl ging der Streit zwischen Philosophen und sophistischen Rhetoren hin und her; aber die Grenzen beider Gattungen waren doch fließend, und wir wissen nicht, wo wir einen Dio Chrysostomos oder Maximus Tyrius passender einordnen. Was die philosophischen Schönredner an Moralplätzen zu geben hatten — die Wiederkehr fester Formen und Schemata zeigt, wie äußerlich es oft angelernt war —, hatten die Sophisten ihnen auch abgelernt, und sie meinten, es besser machen zu können. So ist denn wirklich der Wohlklang der Rede und die schöne Phrase das Erbteil des Griechentums, das am längsten gedauert hat, das die Spätantike eigentlich beherrscht, ja ihren Untergang überlebt hat. Das Virtuosentum der Form und die damit verbundene reaktionäre Romantik konnte den Kampf mit dem Christentum nicht bestehen, das den Glauben an neue Ideale, die frisch aufstrebenden Kräfte des Volkstums, schließlich auch die Ueberlegenheit der Bildung für sich hatte.

5 Schulwesen

EZiebarth, Aus dem griechischen Schulwesen, Lpz. 1909. — Ders., Aus der antiken Schule (Kleine Texte, herausg. von HLietzmann 65), Bonn 1910. — Friedländer a. a. O. I 318 ff. 463 ff. IV 5 ff. — Gymnastik: JJüthner, Philostratos über Gymnastik, Lpz. 1909. Friedländer II 491 ff. 647 ff.

[1]) Seneca, Ep. 38, 1; Epiktet I 20, 14; Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. Stuttgart 1890 S. 6 ff.

Der elementare Unterricht des alten Athen umfaßte nur wenige Lehrfächer: Schreiben und Lesen, wodurch zugleich Kenntnis der Poesie und der Spruchweisheit vermittelt wurde, Gymnastik und Musik, die Plato und Aristoteles als die wichtigsten Faktoren der Erziehung aufs ausführlichste behandeln; eine umfassende Literatur beschäftigt sich seit dem V Jahrhundert mit Musik, deren sittliche Wirkungen viel erörtert werden, und mit Gymnastik, die durch Diätetik und die chirurgischen Erfahrungen der Palästra mit ärztlicher Wissenschaft in enger Beziehung steht. Privatlehrer, Grammatisten, Kitharisten, Pädotriben erteilen den Unterricht, über den der Staat eine nicht sehr strenge Kontrolle ausübt. Wie wir sahen (S. 53), befriedigen zuerst die Sophisten die Bedürfnisse höherer Bildung; Plato und Aristoteles schaffen wissenschaftliche Lehranstalten, deren Ansehen dazu führt, daß hellenistische Herrscher die Pflege der Wissenschaft unter ihre Obhut nehmen.

Plato und Aristoteles haben, zum Teil nach dorischem Vorbilde, Erziehung und Schulwesen als wichtigstes Gebiet staatlicher Fürsorge angesehen. Eine platonische Forderung wird erfüllt, indem die 338 in Athen beginnende Restaurationspolitik die Ephebeninstitutionen organisiert und die erwachsene Jugend in strenge Zucht nimmt. Wir kennen die neuen Institutionen aus Aristoteles' Athenerstaat und beobachten die Wirkung dieses Vorbildes auf andere Städte. Das Interesse für das Schulwesen ist in hellenistischer Zeit, wie es der starke Bildungstrieb erwarten läßt, sehr lebendig, wenn auch die Verhältnisse in verschiedenen Landschaften sehr verschieden waren (S. 19) und wir von Dorfschulen nichts hören. Kommunale Organisation oder Ueberwachung des Schulwesens ist jetzt in den griechischen Städten die Regel. Die Inschriften z. B. von Milet, Ephesos, Priene, Pergamon, Rhodos, Teos, Delphi geben uns intimen Einblick in das Schulwesen[1]. Wohlhabende Mitbürger oder Fürsten geben vielfach die Mittel für Schulzwecke her; mitunter werden sie auch durch Subskription aufgebracht. Wir hören von Examina und Prämien, von Schulfesten, Schulbibliotheken und Schülerverbindungen. Religionsunterricht gibt es so wenig wie Geschichtsunterricht; aber die Schuljugend nimmt an den religiösen Festen der Gemeinde teil; öfter treten Knaben- und Mädchenchöre auf. Gelegentlich hören wir von besonderen Mädchenschulen oder von gemeinsamem Unterricht beider Geschlechter. Vereinzelt dringen auch Fächer, für die es höhere Schulen gab, wie Rhetorik und Philologie, in diese Schulen ein. Die Stadt pflegt den Lehrer, meist nur für ein Jahr, mit Gehalt anzustellen; daraus hat sich dann vielfach

[1]) S. außer Ziebarth z. B. Dittenberger, Sylloge 306. 523 (vgl. Mommsen, R. G. V 349). 552, 30. 60. 619, 43. Inschriften von Priene 112, 74. 113, 28. 114, 21.

dauernde Anstellung entwickelt.

Daß Polybios[1] die bessere griechische Ordnung den Römern als Muster vorhält, ist begreiflich. Im Westen kümmerten sich Staat und Gemeinden um die Schulen nicht. Sie waren ganz der privaten Betriebsamkeit überlassen und wurden vielfach von Sklaven oder Freigelassenen versehen. Auch an Hauslehrern, besonders griechischen, fehlte es nicht, während die alte Sitte, daß die Söhne den Elementarunterricht vom Vater empfingen, immer mehr schwand. In der Kaiserzeit nehmen sich die Kommunen des Schulwesens an. In den besseren Schulen wird auch Griechisch gelehrt, besonders Homer und Menander gelesen. Der Staat hat in der Kaiserzeit nur für die Organisation des höheren Unterrichtes Bedeutendes geleistet (S. 35. 66), und die größeren Gemeinden sorgten später auch für Lehrer der Beredsamkeit.

Das allgemeine Interesse für die Fragen der Erziehung und Bildung ist ein sehr lebendiges, das Bewußtsein ihrer Bedeutung wird oft sehr lebhaft ausgesprochen[2]. Die Notwendigkeit einer sorgfältigen Erziehung und eines gründlichen Unterrichtes auch des Weibes wird oft behandelt, Erlernen des Lesens und Schreibens wiederholt für alle Menschen gefordert[3]. Die Literatur, die sich mit diesen Fragen beschäftigte, war sehr ausgebreitet. Plutarchs Schrift über Kindererziehung und Quintilian, Tacitus' Dialogus und auch die Reste des varronischen Loghistoricus De liberis educandis[4] sind reich an feinen Gedanken.

Die griechische Gymnastik, die alle Knaben, Jünglinge und Männer übten, hielt sich ebenso frei von berufsmäßigem Athletentum, wie die musikalischen Uebungen der Gebildeten vom Virtuosentum. Sie gab und erhielt dem Manne die körperliche Ausbildung, die er als Staatsbürger nötig hatte. Diese griechischen Uebungen haben in der römischen Erziehung nur eine bescheidene Stellung. Ihre Verbreitung stieß auf starken Widerstand; man fürchtete von ihnen Sittenverderbnis der Jugend, und die Entkleidung widerstrebte römischem Anstandsgefühl. Um so mehr verbreitete sich in der Kaiserzeit das berufsmäßige Athletentum, an dessen Produktionen der Durchschnittsgeschmack Gefallen fand; umsonst protestierten gegen die Roheit dieser Athletenkämpfe die feiner Gebildeten. Wichtiger als Turnen und kalte Bäder waren für römisches Leben das Ther-

[1]) Bei Cic. De rep. IV 3. [2]) S. K. Prächter, Die griechisch-römische Popularphilosophie und die Erziehung. Progr., Bruchsal 1886. [3]) S. z. B. Sextus Emp. p. 610, 6 B. [4]) Die Grundgedanken dieser Schriften gehen auf Chrysipp zurück; s. A. Gudeman, Taciti Dialogus, Boston 1894 S. XCIX—CIII. A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897 S. 238 ff. Titel älterer hellenistischer Schriften bei Grasberger, Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum II 10 ff.

menwesen und die damit verbundene Leibespflege: Schwitzen, Frottieren, Massieren. Das entnervte die Menschen oder war doch gewiß nicht so heilsam wie die kräftigen griechischen Leibesübungen. Die in der Kaiserzeit erstaunliche Produktion medizinischer, diätetischer, hygienischer Schriften für Laien, die Popularisierung der Medizin durch Vorträge, das Dilettieren von Laien auf diesem Gebiete und das Hätscheln der Krankheiten, das ganz moderne Unwesen des übertriebenen Spezialärztewesens in den Großstädten sind Erscheinungen, die die Volksgesundheit in keinem günstigen Lichte erscheinen lassen. Daß die Gymnastik ganz verschwand, wird durch das Christentum, das zu den Leibesübungen kein Verhältnis hatte, gefördert sein.

V

DIE PHILOSOPHISCHE PROPAGANDA UND DIE DIATRIBE

Teletis reliquiae ed. Hense[2], Tübingen 1909. — UvWilamowitz, Der kynische Prediger Teles, Philol. Unt. IV, Berlin 1881 S. 292—319. — RHeinze, De Horatio Bionis imitatore, Bonner Diss. 1889 (s. auch Heinze, Rh. M. XLV S. 497 ff. und AGercke, Rh. M. XLVIII S. 41 ff.). — RSchuetze, Iuvenalis ethicus, Greifswalder Diss. 1905. — ENorden, In Varronis saturas Menippeas, Jahrb. Suppl. XVIII (s. auch Hense, Rh. M. LXI S. 1 ff.). — Musonii reliquiae ed. Hense, Leipzig 1905. — PWendland, Quaestiones Musonianae, Berlin 1886. — Ders., Philo und die kynisch-stoische Diatribe (= We. und OKern, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion), Berlin 1895. — KPrächter, Hierokles der Stoiker, Leipzig 1901. — Einen Teil von Hierokles' ethischer Prinzipienlehre (Berliner Pap. 9780) und seine bei Stobäus erhaltenen Traktate hat von Arnim ediert, Berliner Klassikertexte IV 1906. — JBernays, Lukian und die Kyniker, Berlin 1879. — Martha, Les moralistes sous l'empire romain[3], Paris 1872. — RHirzel, Der Dialog, 2 Bde, Leipzig 1895. — RHelm, Lucian und Menipp, Leipzig 1906. — GMisch, Geschichte der Autobiographie I, Leipzig 1907 S. 228 ff. — JGeffcken, Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909. — ABonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten X 1911.

1 Geschichte der Diatribe

Plato und Aristoteles hatten einen aristokratischen Zirkel auserlesener Jünger in ihre Philosophie eingeweiht und auch in den Schriften, die für ein weiteres Publikum bestimmt waren, sich doch wesentlich an die Kreise der höchsten Intelligenz gewendet. In der hellenistischen Zeit nimmt die Philosophie vielfach ein demokratisches Gepräge an. Neben der stillen Arbeit der Schulen geht, besonders in der Stoa, eine Propaganda her, die sich an die Massen

wendet. Die Nivellierung der Gesellschaft, das steigende Bildungsbedürfnis, die Richtung der Philosophie auf die ethischen Grundwahrheiten und die praktischen Lebensfragen erklären die Ausdehnung der Propaganda. Schon Sokrates hatte auf dem Markte im lebhaften Verkehr mit schlichten Bürgern und Handwerkern seine Erfahrung bereichert, hatte jede Begegnung zum Anlaß einer das Nachdenken über sittliche Fragen anregenden Gesprächführung genommen und es als seine Mission aufgefaßt, jedermann zur Selbstprüfung und Besinnung auf den tieferen Sinn seines Lebens und Treibens zu nötigen. Diese Seite der sokratischen Traditionen pflanzt sich durch die Vermittelung des Kynismus in die hellenistische Welt fort und findet dort die eifrigste Pflege. An breiter Oeffentlichkeit des athenischen Lebens vollzieht sich die Wirksamkeit des Kynikers Diogenes, des ersten der Bettelphilosophen [1]. Er wirkt vor allem durch das Beispiel und stellt dem Menschen das Ideal der Bedürfnislosigkeit und Abhärtung, des naturgemäßen Lebens leibhaftig vor Augen. Die äußere Erscheinung schon ist ein lauter Protest gegen die feineren Formen der herrschenden Sitte; Diogenes will die Freiheit des Individuums darstellen, das vom Druck des Staates, der Gesellschaft, der Konvention gelöst in der Rückkehr zur Natur das Heil, in der Kultur Verderbnis erblickt. Alle geltenden Werte will er umwerten. Er respektiert nichts, was den Athenern für hoch und heilig gilt und brüskiert ihre Gefühle; darum nennen sie ihn Kyon. Er will die Menschen von allen Uebeln der Kultur, von allen eingebildeten Bedürfnissen und Vorurteilen der Gesellschaft, von aller Nichtigkeit der Güter und Ziele, denen sie nachjagen, zu einem in Selbstgenügsamkeit und Bedürfnislosigkeit gegründeten Glück der unabhängigen Persönlichkeit zurückführen, das vom Getriebe der Welt unberührt ist. Dies Ideal der in sich gefestigten, freien Persönlichkeit ist, noch ehe die alte Welt wirklich in Stücke ging, dargestellt worden; es ist geboren aus der Opposition gegen das Alte und dem Gefühl seines nahen Unterganges. Alles Tun und Treiben der Menschen, die ihnen selbstverständlichen und zur zweiten Natur gewordenen Gewohnheiten und Sitten geben Diogenes beständigen Anlaß, die falschen Werte in ihrer Sinnlosigkeit und Vernunftwidrigkeit aufzudecken und ihnen die wahren Werte gegenüberzustellen. Volkstümlich ist die Art, wie die Aeußerungen herauswachsen aus der Beobachtung des Nächstliegenden und aus ganz aktuellen Anlässen, volkstümlich die dem Gedächtnis sich leicht einprägende, scharf pointierte Fassung des Apophthegma mit ihren durch den Grundsatz der Umwertung der Werte von selbst sich

[1]) Zum folgenden vgl. E. Schwartz, Charakterköpfe II² 1 „Diogenes der Hund und Krates der Kyniker"; Leipzig 1911.

aufdrängenden Antithesen und Wortspielen, volkstümlich die Vorliebe für plebejische Sprache und derbe Vergleiche. Diese Bonmots sind hervorgegangen aus dem die ganze Lebendigkeit des griechischen Temperamentes widerspiegelnden Verkehr von Person zu Person, im Augenblicke improvisiert und nur auf Augenblickswirkung berechnet.

Diogenes trägt keine neue Lehre vor, aber er verkörpert eine neue Lebensauffassung. Und die Wirkung des Menschen war eine so starke, daß er Nachfolger gewann. Der vornehme Krates wird sein Jünger und Apostel der neuen Freiheitslehre, Seelenarzt und Seelsorger. Er liest dem Schuster Aristoteles' Protreptikos vor, der den kyprischen Stadtkönig Themison für die Philosophie gewinnen will, da seine hervorragende Lebensstellung deren Studium erleichtere, und meint, daß vielmehr der Schuster eher als der König zum Verständnis der Philosophie berufen sei. Die ihn umwerbende Hipparcheia fürchtet nicht das Bettlerleben, das sein Weib mit ihm teilen muß, gibt alles hin, um der Bildung ihrer Seele zu leben. Als Erzieher tritt Krates »wie ein guter Dämon« in die Häuser, um nach dem Rechten zu sehen und den Menschen hilfreich beizustehen.

Frühzeitig fand diese neue, durch Krates verfeinerte Weise, auf die Menschen zu wirken, ihr Abbild in der Literatur. Die Schüler sammelten, was sie selbst von den Meistern gehört und was die Tradition ihnen bot, immer neue Bearbeitungen bereicherten den Stoff und führten ihn weiter aus; neue Legenden wuchsen zu. Die lose aneinandergefügten Worte wurden zum Teil geordnet nach sachlichen Rubriken oder auch nach Szenen: Diogenes bei den Räubern, Diogenes auf dem Sklavenmarkt, Diogenes und Alexander, Diogenes in Olympia[1]. Das Bonmot wurde dann vielfach zum Ausgangspunkte oder zur Illustration einer breiteren Ausführung der Situationen und Gedanken benutzt, wie sie für Diogenestraditionen z. B. Dio Chrysostomos gibt.

Philosophen anderer Schulen bewegen sich bald in ähnlichen volkstümlichen und in ihrer Wirkung erprobten Formen. Bion von Borysthenes (um 280) hat vom Kynismus manches gelernt. Die von ihm geschaffene Diatribe, der populärphilosophische Vortrag, knüpft an die prosaische Paränese, die längst die alte Spruchdichtung abgelöst hatte, wie an die Dialoge der Sokratiker an; aber ihre packende Form steht ebenso unter dem Einfluß der Rhetorik wie des Kynismus; von diesem hat sie die drastischen Mittel, die grellen Schlag-

[1]) Unsere Hauptquellen sind die meist aus älteren Apophthegmensammlungen kontaminierten Kynikerbriefe (I Jahrh. n. Chr.) und Diogenes Laert. VI, der, wie Porphyrios bei Hieronymus Adv. Iovin. zeigt, auf Satyros (III Jh.) zurückgeht: J. Bernays (o. S. 40[1]) S. 161 f., s. auch W. Crönert in Wesselys Studien VI S. 49 ff.

lichter, die prickelnden Pointen. Durch viele Schulen ist Bion gegangen — von Theophrast (S. 51) hat er die realistische Charakteristik gelernt —, gebunden hat er sich an keine. Als geistreicher, in allen Farben schillernder Feuilletonist hat er den philosophierenden Essay geschaffen. Die größte Lebendigkeit, sich überstürzende Fragen, fingierte Einwürfe der Gegner und Antworten, Einführung personifizierter Abstraktionen, Bevorzugung lose aneinander gefügter Glieder vor periodischem Satzbau, alle jene volkstümlichen Mittel und rhetorischen Pointen kennzeichnen den Stil der neuen Gattung, der Diatribe. Sie ist das stilisierte Abbild der Formen, in denen die philosophische Propaganda auf die Massen wirkt, wie der platonische Dialog den Schuldialog und seine erzieherischen Wirkungen idealisierend darstellt. Bion hat die Philosophie, so hat Eratosthenes geurteilt, ins Dirnengewand gekleidet.

Wir kennen Bion nur aus späteren Zitaten, die die Eigenart seines starke Effekte suchenden Stiles deutlich widerspiegeln. Eine Vorstellung von der Anlage seiner Diatriben ermöglichen uns sechs noch erhaltene Vorträge des Kynikers Teles (um 250); sie sind unter dem starken Eindrucke des bionischen Vorbildes entstanden, und für die glücklichsten Pointen und Vergleiche wird Bion wiederholt als Quelle zitiert. Der unbedeutende und unselbständige Nachahmer ist für uns wichtig als Vertreter der Gattung, als einer der vielen in der Reihe dieser ephemeren, ebenso schnell vergehenden wie sich immer wieder erneuernden Produktionen.

Die Kette der griechischen Ueberlieferung, aus der uns zufällig das eine Glied erhalten ist, reißt dann für uns ab, bis die römischen Nachbildungen uns die griechischen Originale zu ersetzen beginnen. Der zufällige Bestand des uns Erhaltenen darf über die zusammenhängende Kontinuität und das ununterbrochene Fortleben der Formen nicht hinwegtäuschen. Ausdrücklich bezeugt Cicero die Existenz zahlreicher popularphilosophischer Traktate — er selbst hat sich darin versucht —, und wir wissen auch, daß solche Themata in den Rhetorenschulen zur Uebung behandelt wurden; Horaz setzt den Typus des Moralpredigers und seiner Schriftstellerei als bekannt voraus und polemisiert gegen mehrere Repräsentanten der Gattung (Wendland, Beiträge S. 6. 63. 64). Er selbst führt in den bunt gemischten Inhalt der römischen Satura auch philosophische Themata ein und behandelt sie zum Teil in engem Anschluß an griechische Vorlagen, so individuell die Einkleidung und der feine Konversationston ist, auf den alles gestimmt ist. Der leichte Gesprächston, welcher der Diatribe und der Satire gemeinsam war, knüpfte dies ganz natürliche Band, das auch die weitere Entwickelung der Satire wesentlich bestimmt hat. Denn nach Form und Gehalt hängen

auch die Satiren des Persius (um 60 n. Chr.) und des Juvenal (um 100) aufs engste mit der Diatribe zusammen. Die Art der Vermittelung zwischen beiden Gattungen ist eine gar mannigfaltige. Die Geschichte der einzelnen Themata und Motive läßt sich oft durch Jahrhunderte verfolgen, aber Quellenuntersuchungen, die auf bestimmte Namen auslaufen, führen hier nicht zum Ziele, weil sie nicht mit unzähligen uns verlorenen Mittelgliedern rechnen. Der Typus der horazischen Satire hat auf Persius und Juvenal stark gewirkt. Von beiden wissen wir, daß sie durch die Schule der Moderhetorik (S. 62. 63) durchgegangen sind, und die war ein später römischer Sprößling jener hellenistischen Rhetorik, die schon den Bion beeinflußt hatte. Auch diese Moderhetorik, die jene schon bei Bion und Teles beobachteten Stilmittel lebendig erhalten hatte, behandelte popularphilosophische Themata. Und Persius selbst schildert in der schönsten seiner Satiren (V), was er der engen Lebensgemeinschaft und der Innigkeit des Verkehres mit dem Stoiker Cornutus, seinem Lehrer, zu verdanken habe. — Wenn Horaz selbst Epist. II 2, 60 die Diatriben des Bion als sein Vorbild nennt, so will er nur einen besonders berühmten und typischen Repräsentanten der Gattung nennen. Uebernommen hat er nachweislich auch manche Gedanken des Aristipp und des Ariston, die der Art des Bion verwandt sind; und bestimmt hat ihn zu dieser Bereicherung der Satire mit Diatribenstoffen gewiß vor allem das dauernde Fortleben dieser Gattung, deren Bedeutung ihm die Aufgabe nahe legte, sie durch dichterische Verklärung in eine höhere Sphäre zu heben. Die mancherlei Kanäle, durch die ihm die alten und immer wieder neu ausgeprägten Gedanken der Diatribe zugeführt sind, aufzufinden, müssen wir verzichten, zumal die Wirkung des lebendigen Wortes auf diesem Gebiete nicht zu unterschätzen ist.

Der Grundton und die hervorstechende Farbe der gesamten Schriftstellerei des Philosophen Seneca ist der Diatribenstil. In das sittliche Pathos dieses Stiles läßt Seneca mit Vorliebe auch die physikalischen Erörterungen der Naturales quaestiones auslaufen, den Brief hat er fast ganz der Herrschaft dieses Stiles unterworfen. Auch hier hilft uns Teles wesentlich, die Genesis des Stiles Senecas bis in die hellenistische Rhetorik zurückzuverfolgen. Aber auch hier ist keine direkte Verbindung anzuknüpfen, sondern es sind mannigfache Vermittelungen durch die jüngere Diatribe und durch die den Weg der Philosophie so vielfach kreuzende und an den alten Stoffen sich versuchende Schulrhetorik, welche die stilistische Entwickelung Senecas in ihrer Richtung bestimmt hat, anzunehmen.

Die Diatribe ist in ihrer anfänglichen kynischen Gestalt eine eigenartige Mischung von Ernst und Scherz, ein echter Repräsentant

der kynischen Gattung des σπουδαιογέλοιον, das skurrile Element tritt ursprünglich stark in ihr hervor. Von diesem Zuge war beherrscht die seit Diogenes üppig wuchernde und in verschiedenen Gattungen sich versuchende parodische Poesie der Kyniker, auch sie ein Erzeugnis jener Kontrastwirkungen gegen die geltenden Größen, die der Kynismus auf allen Gebieten suchte, und mit der Diatribe in Stimmung und Motiven nah verwandt. Wir haben noch interessante Reste solcher Parodien und παίγνια[1]. Und auch hier gibt uns wieder eine römische Nachbildung, Varros mit der Diatribe sich vielfach berührenden Saturae Menippeae, und daneben Lucian eine Vorstellung einer Art dieser kynischen Dichtung, der aus Versen und Prosa gemischten Satiren des Menippos von Gadara (um 280).

Die Stilformen der alten Diatribe treten später nur in den von Arrian mit so musterhafter Treue wiedergegebenen Gesprächen Epiktets und auch bei Plutarch stärker hervor. Philo und Musonius in seinen von Lucius aufgezeichneten Gesprächen vertreten zuerst einen neuen Typus des populären Traktates, der sich trotz aller Abhängigkeit von der älteren Entwickelung stilistisch scharf von der alten Diatribe scheidet. Uebersichtliche Disposition, systematische Ordnung der Gedanken, breite und doktrinäre Darlegung, gerundeter Periodenbau, Entfernung oder Milderung jener grellen Lichter und starken Effekte, Zurücktreten des dialogischen Elementes sind die unterscheidenden Merkmale. Wie die alte Diatribe die lebhaft bewegte, temperamentvolle, prickelnde Beredsamkeit der hellenistischen Zeit, so zeigt die junge den gleichmäßigen Fluß der attizistischen Rhetorik. Dieser Uebergang der Diatribe in die zusammenhängende Predigt oder Abhandlung wird es auch erklären, daß διατριβή, διάλεξις, διάλογος, ὁμιλία immer mehr den ursprünglichen Sinn der Wechselrede verlieren und die allgemeine Bedeutung des Vortrages oder der Abhandlung annehmen. Durch die ruhige Haltung des lehrhaften Vortrages verliert die Diatribe den besonderen Reiz jenes Stiles, der auch trivialen Gedanken durch originelle Fassung und konkrete Einkleidung ihre Wirkung sicherte. Die wiederholte Behandlung immer gleicher Themata führt zur Ausbildung konventioneller Formen und stereotyper Gemeinplätze, zu bestimmten Gedankengruppierungen, welche die Produktion auf diesem Gebiete vielfach recht eintönig gestalten. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht die weitgehende Uebereinstimmung zwischen Philo und Musonius, die sich nur aus der Kontinuität der Tradition erklären läßt.

Durch Wärme und Lebhaftigkeit des Gefühls, Reichtum der Erfahrung, Originalität der Formen überragt die große Schar der Morali-

[1]) C. Wachsmuth, Sillographi[2] S. 68 ff.; Poetarum philosophorum Fragm. ed. Diels S. 207 ff. (Krates); G. Gerhard, Phoinix von Kolophon, Leipzig 1909.

sten Dion Chrysostomos, der als echter Wanderprediger die Grundsätze der kynisch-stoischen Ethik in Städtereden, bei den Barbaren, am Hofe verkündet hat. Die weitere Entwickelung, in der Maximus Tyrius (II Jahrh.), Themistios, auch Libanios und Julian (alle IV Jahrh.) besonders hervortreten, ist durch den wachsenden Einfluß des Platonismus und die Herrschaft der Rhetorik bestimmt. Die theologische Predigt sehen wir bei Aristides und Julian neben die ethische treten.

2 Bedeutung der philosophischen Propaganda

Für den Fortschritt des philosophischen Denkens hat die Diatribe nichts zu bedeuten, und so bringen ihr denn auch die Historiker der Philosophie, deren Zweck wesentlich auf die Darstellung des Gedankenzusammenhanges der Systeme gerichtet ist, ein geringes Interesse entgegen. Um so größer ist die kulturgeschichtliche Bedeutung der Diatribe und der philosophischen Massenpropaganda, aus der diese Literaturgattung herausgewachsen ist. Weit mehr durch das lebendige Wort als durch die Schrift hat diese Propaganda Großes geleistet für die Volksaufklärung, die sittliche Erziehung der Menschheit, die Anerkennung fester sittlicher Grundbegriffe. Es ist nur ein Symptom der mehr in die Breite als in die Tiefe gehenden Entwickelung der Philosophie, daß die Historiker Polybios, Sallust, Diodor, Tacitus, Dichter wie Vergil und Horaz einen philosophischen Untergrund für ihre Stimmungen suchen — auf ein System darf man sie darum nicht festlegen —, daß Lukrez Epikurs Lehre und Manilius Astrologie und stoische Schicksalslehre in Verse fassen, daß philosophische Floskeln in Grabschriften und im Alltagsgekritzel sich breit machen. Ein gewisses Gemeingut philosophischer Gedanken bestimmt das Durchschnittsniveau der Bildung. So unerfreulich manche Begleiterscheinungen dieser philosophischen Aufklärung sind, so sehr die in diese Richtung geleitete Propaganda die Philosophie ihren höchsten Aufgaben entfremdet, ihre Interessen verengert und ihre Entwickelung gehemmt hat, so groß ist doch die moralische Wirkung der Bewegung zu veranschlagen. Lange ehe die christlichen Prediger die neue Botschaft durch die Welt trugen, sind heidnische Prediger dieselben Wege gewandelt, der Menschheit eine neue Botschaft zu bringen. In den Gräueln und Wirren der ersten hellenistischen Zeit, in einer aus den Trümmern der Vergangenheit zu neuem Leben sich emporringenden, von allen Erschütterungen der Uebergangszeit und der Ungewißheit der Zukunft gequälten Gesellschaft fanden die kynischen Prediger zuerst den fruchtbaren Boden für ihre Mission und die Formen der volks-

tümlichen Predigt, die dann, von den anfänglich rohen Mitteln und skurrilen Formen befreit, das bessere Gewissen und die höheren Ideale einer in banausisches Genußleben und sittliche Entartung versinkenden Menschheit darstellen konnte. Diese Prediger fühlen sich als Träger einer höheren Mission und göttliche Sendboten, welche die Menschheit zu beobachten und zu beaufsichtigen haben[1], als Aerzte, die sich der kranken Menschheit annehmen müssen[2].

Die ethische Massenpropaganda nimmt dann einen neuen Aufschwung und erreicht ihre höchste Blüte in der römischen Kaiserzeit. Aehnliche Bedingungen wie im Anfang der hellenistischen Periode erklären den Umfang der über alle Großstädte sich ausbreitenden und die weitesten Kreise ergreifenden Bewegung. Der sinnlose Luxus und die Orgien des Lasters, der wachsende Druck des Despotismus und der sich ihm fügende Servilismus, die Kulturmüdigkeit sind schon im I Jahrh. n. Chr. deutliche Vorzeichen der bei aller Höhe der materiellen Kultur verfallenden Zivilisation und der sittlichen Entartung. Freilich verdanken wir ja wesentlich den Moralisten und Schriftstellern, die von ihrer strengen Richtung beeinflußt sind, die größte Fülle der Zeugnisse für die sittlichen und gesellschaftlichen Zustände der Zeit, und gewiß hat das Pathos moralisierender Deklamation sich von Uebertreibungen und Verallgemeinerungen nicht frei gehalten. Und wir dürfen diese Sittenschilderungen nur für das Leben der Hauptstädte verwerten und daraus nicht auf einen allgemeinen Verfall der Sittlichkeit schließen. Aber die Invektiven der römischen Moralisten treffen doch meist wirkliche Schäden der Gesellschaft, z. B. das Raffinement des Luxus[3],

---

[1]) κατάσκοπος und ἐπίσκοπος: Reiche Stellensammlung bei Norden, Jahrb. Suppl. XIX S. 377 ff. Aus dem Vorwurf des *aliena negotia curare,* der dem Kyniker öfter gemacht wird (Horaz Sat. II 3, 19, Epiktet III 22, 97) erklärt E. Zeller (Sitzungsbericht Akad. Berlin 1893 = Kleine Schriften II 41—45) den I Petr 4 15 gebrauchten Ausdruck ἀλλοτριοεπίσκοπος. Ueber andere Bezeichnungen des Erzieherberufes s. Gerhard a. a. O. S. 36. [2]) Auf den Vorwurf schlechten Umganges erwidert Antisthenes bei Diog. Laert. VI 6 καὶ οἱ ἰατροὶ μετὰ τῶν νοσούντων εἰσίν, ἀλλ' οὐ πυρέττουσιν. Diogenes in Stobäus' Florileg. III S. 462, 14 Hense: οὐδὲ γὰρ ἰατρὸς ὑγιείας ὢν ποιητικὸς ἐν τοῖς ὑγιαίνουσι τὴν διατριβήν ποιεῖται, vgl. Dio Chrys. Rede VIII § 5 (Sternbach, Wiener Studien IX S. 191). Aehnlich Mc 2 17 und Par. (vgl. C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des N. T., Gießen 1909 S. 38, Bonhöffer S. 93. 94). Epiktet III 23, 30 ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον. [3]) Friedländer bekämpft die herrschenden Anschauungen über den Luxus der Kaiserzeit durch Vergleichung mit andern Zeiten. Das Bedenkliche dieser Methode verhehlt er sich nicht. Die für das ungünstige Urteil entscheidenden Momente sind m. E. die Art, wie der Reichtum gewonnen wird (S. 28. 25), das unvermittelt rasche Aufkommen des Luxus, sein Verhältnis zum wirklichen Besitz und zur allgemeinen Lebenshaltung (Friedländer selbst betont mit Recht die Mäßigkeit des Südländers).

die Ausdehnung des Grundbesitzes und das Schlimmste, den Verfall der Ehe. Die Reformgesetze des Augustus, die halben Maßregeln, mit denen er den Luxus bekämpfte und die Ehe zu Ehren bringen wollte, die Dispensationen von der Strenge des Gesetzes, zu denen er sich genötigt sah, der Widerspruch der puritanischen Forderungen der Gesetze mit Sitte und Anschauungen der Gesellschaft, den die Reformatoren selbst in sich empfanden, die Unfähigkeit der öffentlichen Meinung, auch nur den Ernst der Fragen zu verstehen, offenbaren einen bedenklichen Niedergang. Wie tief das Uebel wurzelte, lehrt die Tatsache, daß schon 131 v. Chr. der Censor Metellus durch Gesetze die Eheschließungen zu vermehren suchte, noch mehr vielleicht die seltsame Begründung, die dieser Reformator in seiner Rede vorbrachte: »Wenn wir, Bürger, ohne Weib leben könnten, würden wir alle die Plage meiden. Da es nun aber einmal die Natur so eingerichtet hat, daß wir mit ihnen nicht angenehm leben, ohne sie gar nicht bestehen können, wollen wir lieber auf das bleibende Wohl als auf das vorübergehende Vergnügen bedacht sein«[1]. Es ist begreiflich, daß römische Moralisten Ehescheu und Kinderscheu wie die ganze Laxheit der Anschauungen über das geschlechtliche Leben bekämpfen, daß sie eine sittlich tiefe Auffassung der Ehe und des Verhältnisses zu den Kindern verkünden (S. 43. 74).

Das Bild, das uns später die formgewandten Dichtungen Martials von den sittlichen Zuständen und Anschauungen der stadtrömischen Gesellschaft gibt, ist, auch wenn man manche Züge als Karikatur in Abzug bringt, ein höchst unerfreuliches. Mit kynischer Offenheit enthüllt er die Geheimnisse der widernatürlichen Laster und sieht an den ärgsten Auswüchsen nur die lächerliche Seite. Zwischen Reichtum und Proletariat fehlt der starke Mittelstand. Die Existenz des nicht besitzenden Bürgertums ist zum großen Teil auf öffentliche Spenden und auf Klientenbettel bei den Reichen gegründet, und den höchsten Ton sittlicher Entrüstung findet der Dichter, wenn er über das Knausern der Wohlhabenden mit den Sporteln klagt. Und, was diese Gesellschaft am meisten von der moderner Großstädte zu ihren Ungunsten unterscheidet, die Arbeit fehlt im Tageslauf der Freien oder nimmt den geringsten Platz ein[2]. Die ethische Predigt der römischen Moralisten ist die berechtigte Reaktion gegen die Verkommenheit dieser Gesellschaft, die Antwort auf die Propaganda des Lasters, und es ist natürlich, daß sie den schweren Uebeln

[1]) Gellius I 6, vgl. was Cichorius, Unters. zu Lucilius S. 133 ff. über den literarischen Widerhall dieser Debatten ausführt, auch S. 158 ff., wo wir sehen, wie alt die aus der augusteischen Zeit bekannten laxen Anschauungen sind.
[2]) Für *varii labores* setzt Martial IV 8 in seiner Beschreibung des Tageslaufes des Römers zwei volle Stunden an; vgl. Plinius Epist. I 9 und Friedländer I 418.

scharfe Heilmittel entgegensetzt. Seit dem I Jahrh. v. Chr. hat die neupythagoreische Sekte mit ihrer reinen Ethik, asketischen Lebensweise, strengen Diät erfolgreich Anhänger geworben. Seit dem I Jahrh. n. Chr. ersteht der Kynismus zu neuem Leben und nimmt den Kampf gegen die verderbte Welt energisch wieder auf; die kynischen Prediger, mit derbem Mantel, Knüppel und Ranzen ausgerüstet, gehören jetzt zum Bilde der römischen Gesellschaft und der Großstädte überhaupt. Die Stoiker selbst erinnern sich wieder ihres Ursprunges und greifen vielfach auf die strengeren Lebensformen und Grundsätze der Kyniker zurück; es ist oft nur eine schmale Grenzscheide, die Kyniker und Stoiker trennt [1].

Die starke Annäherung und Ausgleichung der Moral der verschiedenen Philosophenschulen ist überhaupt für die Zeit charakteristisch. Was wir von stoischen, kynischen, neupythagoreischen Moraltraktaten haben, ist in der Wahl der Themata, Tendenz, Haltung gleichartig, nur in Ton und Nuance verschieden. Die Diatribe ist eine in allen Philosophenschulen zur Propaganda verwendete Form. Aber die Literatur ist eine mehr zufällige Begleiterscheinung einer ausgebreiteten, auf das lebendige Wort und persönliche Einwirkung gestellten Propaganda, die seit der hellenistischen Zeit der sozialen Stellung der Philosophen ganz neue Formen geschaffen hat. Als Berater und Seelsorger nehmen sie in den vornehmen Häusern und auch bei Hofe eine ähnliche Stellung ein wie später die Schloßkapläne [2]. Bei Unglücksfällen spenden sie in wohlgesetzter Rede Trost und werden ans Bett der Sterbenden gerufen [3]. Als Hofmeister überwachen sie den Lebenswandel vornehmer Zöglinge, die sie oft auf Universitäten begleiten. Seneca hat solche erzieherische Tätigkeit bei Nero erfüllt, ohne ihn dauernd in bessere Bahnen leiten zu können; er hat dann im kleinen Kreise der ihm Nächststehenden eine eminent seelsorgerische und individuell gestaltete Wirksamkeit entfaltet (o. S. 48). Einen kleinen Kreis eng verbundener Jünger sammeln Cornutus in Rom, Epiktet in Nikopolis, sein Lehrer Musonius sogar in seiner Verbannung auf Gyara zu regelmäßigem Unterrichte um sich, in dem es in erster Linie auf sittliche Erziehung und Seelenleitung abgesehen ist [4], wenn auch daneben die theoretische Unterweisung nicht fehlt. Daß Musonius und Epiktet nichts geschrieben haben, zeigt schon allein, wo sie den Schwer-

[1]) Wendland, Quaest. Musonianae S. 16; Norden, Jahrb. Suppl. XIX S. 392 ff.
[2]) Beispiele bei Diels, Doxographi S. 82. 83; Misch S. 232[3]; Friedländer IV 335 ff.
[3]) Dio Chrys. R. XXVII § 9. [4]) Ueber Cornutus s. Persius Sat. V, wo er 63 als *cultor iuvenum* bezeichnet wird. Er hatte also einen ähnlichen Kreis um sich wie einst Teles (Wilamowitz S. 301. 306). Ueber Musonius s. Henses Ausgabe S. XIV 41, 13 ff., über Epiktet I. Bruns, De schola Epicteti, Kiel 1897.

punkt ihrer Tätigkeit suchten. Die zündende Wirkung der Vorträge eines Fabianus und Demetrius[1] in Rom bezeugt der Philosoph Seneca. Ungeheuer muß nach der häufigen Erwähnung in der Literatur die Zahl derer gewesen sein, die als Volksprediger und Missionare der Sittlichkeit ihr Leben der ganzen Menschheit widmen wollten. Auf dem Markt und auf den Straßen, im Alltagsgetriebe und bei den Festversammlungen treten sie wie in England die Apostel der Heilsarmee auf, wo sie nur andächtige oder neugierige Hörer finden, und suchen, wenn sie ihren Samen ausgestreut haben, eine neue Stätte der Wirksamkeit.

Diese Moralisten äußern sich oft über den Zweck ihrer Mission. Sie wollen nicht neue Gedanken finden und stellen nicht den Anspruch, die Philosophie zu bereichern. Es gilt deren längst gefundene Grundwahrheiten aus der großen Masse des toten Wissens, der unfruchtbaren dialektischen Subtilitäten, der überflüssigen Probleme herauszustellen, richtig anzuwenden und wirkungsvoll als die Heilmittel gegen die sittliche Verderbtheit der Menschen zu verkünden[2]. Es gilt die Menschen aus ihrem vielgeschäftigen, nichtige Ziele verfolgenden Treiben zurückzuführen auf die eine allein wichtige Sorge um ihre Seele und um ihr wahres Heil. So treten denn in den Vordergrund dieser erzieherischen Einwirkung die eindringlichen Fragen, die den Menschen zur Selbstbesinnung, zur Erkenntnis seines wahren Wesens und seiner Bestimmung führen, ihm den Anstoß zu einer neuen sittlichen Entwickelung geben sollen. Wer bist du, wozu bist du bestimmt und berufen[3]? Worin suchst du dein Glück, und was ist dein wahres Gut? Die Betonung des Wertes der Seele und eines ihr tiefstes Sehnen befriedigenden Innenlebens gegenüber der sinnlich fleischlichen Natur und den zerstreuenden Einflüssen der Welt, die Schätzung der das Glück im Innern suchenden geistigen Unabhängigkeit gegenüber allen es dem Schwanken der äußeren Lebensbedingungen und der Unsicherheit der äußeren Güter unterwerfenden Lebensauffassungen, die energische Antithese der wahren Werte und der Scheinwerte setzt sich zum Ziel, eine innere Wiedergeburt[4], die Herrschaft des besseren Ich, eine Entscheidung herbeizuführen, die oft als Wahl zwischen zwei Wegen[5]

[1]) Ihm schreibt Hense sehr wahrscheinlich das bei Stobäus III 8, 20 erhaltene, für den Diatribenstil sehr charakteristische Stück zu. [2]) Seneca De ben. VII 1, 3 Ep. 64, 8, Dio Chrys. R. XVII Anfang. Vgl. S. 72. [3]) Epiktet II 10 behandelt das Thema σκέψαι τίς εἶ, vgl. I 6, 25. III 1, 22. 23. M. Aurel VIII 52, Seneca Ep. 41, 7 ff. 82, 6, Persius III 67. Ich zitiere hier und im folgenden von vielen Belegen nur einige besonders charakteristische. [4]) Seneca Ep. 6, der davon den Ausdruck *transfigurari* gebraucht, 53, 8. 94, 48 (Marc Aurel VII 2 ἀναβιῶναι). [5]) O. Jahn zu Pers. III 56, Norden, Kunstprosa S. 467. 477. Diogenes' Brief 30 und 12, G. Heinrici, Beiträge III, Leipzig 1905, S. 89.

dargestellt wird. Aber diese Bekehrung ist nur der Beginn eines fortgesetzten Prozesses der Erziehung und Selbsterziehung, der oft in durchgeführtem Vergleiche mit der Genesung des Kranken [1], mit einem zu immer entscheidenderen Siegen führenden Kampfe [2] verglichen wird. Einkehr in sich selbst, Selbstprüfung und Selbstbetrachtung sind die beständig empfohlenen Mittel der Selbsterziehung; literarisch finden sie im Selbstgespräch ihren natürlichen Niederschlag. Für die Methode dieser Seelenerziehung und für die Vertiefung des Innenlebens, die sie fordert, charakteristisch ist die oft eingeschärfte Forderung, am Abend jeden Tages dessen sittlichen Gewinn durch genaue Prüfung festzustellen [3]. Alles was der einzelne erlebt und erfährt, wird gemessen an den sittlichen Normen und Vernunftgrundsätzen. Und aus dem inneren Erlebnis erwächst der Trieb, sich andern gleichgestimmten Seelen mitzuteilen, die inneren Erfahrungen, Bekenntnisse, Beichte auszutauschen, in inniger Seelengemeinschaft andere zu fördern oder von ihnen gefördert zu werden. Diese Art philosophierender Gemeinschaft, wie sie Seneca darstellt, ist ganz individuelles Wirken von Mensch zu Mensch; der stoische Rationalismus hat sich mit ganz persönlichem Leben erfüllt.

Die neue Diatribe hat ihre negative und positive Seite. Das Negative ist die alte Kritik der Gesellschaft und Kultur, meist nicht ganz so radikal und rigoristisch wie früher. Aber ihr positiver Gehalt überwiegt. Unermüdlich predigt sie ihre Grundsätze der sittlichen Erneuerung; sie wendet sie auch auf alle einzelnen Gebiete des Lebens regelnd und vorschreibend an und schafft in ihrer späteren Entwickelung in eingehender Kasuistik eine Art Pflichtenkodex. Der Reihe nach behandelt Hierokles die Pflichten gegen Vaterland, Eltern, Blutsverwandte, die Ehe, in einem verlorenen Teile auch den Haushalt; und wir haben nur einen Ausschnitt dieses Werkes [4]. Die Grundsätze des naturgemäßen Lebens führt Musonius (und ähnlich Philo) auf den Gebieten der Kleidung, Wohnung, Ernährung bis ins einzelne, ja ins Kleinliche durch mit einer Lehrhaftigkeit, die das Gebiet der Adiaphora aufs äußerste einschränkt. Ebenso behandelt er eingehend das Verhältnis der Geschlechter zu einander und be-

[1]) Wendland, Quaest. Musonianae S. 12, Zeller III 1 S. 767. [2]) Vgl. Seneca Ep. 59, 7; E. Weber, Leipziger Studien X S. 136 ff. 178; Gerhard S. 191. [3]) Goldenes Gedicht 40 ff., Seneca, De ira III 36, 1 (vgl. De vita beata 2, 2. 3), Epiktet III 10, 3; Fr. Leo, Der Monolog (Abh. Gött. Ges. X 5) S. 112; Misch S. 268 ff. Marc Aurels Selbstgespräche stellen solche fortgesetzte Selbstprüfung dar; bei Augustin und Gregor von Nazianz tritt sie später in andern Formen auf. Zurückziehung auf sich selbst, Beschäftigung mit seinem Innern empfiehlt Seneca oft. Dio Chrys. behandelt R. XX das Thema. Vgl. Misch S. 229 ff. [4]) Eine ähnliche Aufzählung der Pflichtenkreise bei Plut. De liberis educ. 10, Persius III 67 ff. und Epiktet II 10 (Diog. Laert. VII 108. 109. 119. 120).

kämpft mit reinen und strengen Grundsätzen die schlimmsten Laster der antiken Welt und die Lässigkeit ihres moralischen Bewußtseins [1].

Dazu kommt eine ungeheure Fülle in Predigt- und Traktatform behandelter Gemeinplätze, von denen ich nur einige Lieblingsthemata hervorhebe: Ermunterungsschriften zur Beschäftigung mit der Philosophie (προτρεπτικοί) und Trostschriften [2], beide bis in die Sophistik zurückreichend und in der christlichen Literatur sich fortsetzend. Oft wird das zeitgemäße Thema behandelt, daß die Verbannung kein Uebel sei [3]. Kynisch-stoisch sind die Themata, daß der Weise allein frei [4], allein adlig sei [5]. Alter [6] und Freundschaft [7] geben ergiebigen Stoff. Wie lebhaft und ernsthaft die Fragen der Erziehung behandelt werden, ist schon S. 74 erwähnt worden. Der sittlichen Erziehung dienten auch die Florilegien, die, seit hellenistischer Zeit beliebt, immer mehr nach einseitig moralischen Gesichtspunkten redigiert einen Schatz von Kernsprüchen und erbaulichen Gedanken vermittelten. Das wertvollste der uns erhaltenen, die Anthologie des Johannes von Stobi, die aber nur den späten Niederschlag einer reichen ihr voraufliegenden Literatur darstellt, hat viel von den Traktaten der Popularphilosophie vor dem Untergange gerettet.

Auch das religiöse Element, in den Anfängen der kynischen Diatribe wesentlich durch die Negation der herrschenden Religionsformen und durch Polemik gegen Aberglauben vertreten, gewinnt im Zusammenhang mit der später zu zeichnenden religiösen Strömung eine größere positive Bedeutung. Den anthropomorphen Göttervorstellungen und dem naiven Bilderdienst wird ein geistiger Gottesbegriff, den äußeren Zeremonien und den törichten Gebeten und Gelübden wird die Reinheit des Herzens als das beste Opfer, die Ergebung in den göttlichen Willen als das wahre Gebet gegenübergestellt [8]. Wir finden hier starke Ansätze, »eine reine Religion auf dem Grunde der Philosophie zu erringen« (Misch S. 231). Panthe-

[1]) Reiches Material aus der antiken Literatur über diese Fragen hat Prächter a. a. O. gesammelt. [2]) Das Material aufgearbeitet von Hartlich und Buresch, Leipziger Studien XI. IX. [3]) A. Giesecke, De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis, Leipzig 1891. [4]) Archiv f. Gesch. der Philosophie I S. 509 ff. [5]) Wendland, Beiträge S. 49 ff., Schütze S. 64 ff. [6]) Hense, Teles S. CXVII ff.; Fr. Wilhelm, Die Schrift des Juncus περὶ γήρως und ihr Verhältnis zu Ciceros Cato, Programm Breslau 1911. [7]) Bohnenblust, Beiträge zum Topos Περὶ φιλίας, Berner Dissert., Berlin 1905. [8]) Speziell den Gebeten der Menschen ist Persius 2. Satire (s. O. Jahns Kommentar und Houck, De ratione stoica in Persii satiris conspicua, Daventriae 1894 S. 24 ff.) und Juvenals 10. gewidmet. Reiches Material für die Gedanken der religiösen Aufklärung geben H. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten IV 1), Schütze, Bonhöffer (besonders S. 341 ff.), Helm a. a. O. S. 91 ff. 121 ff. 350.

istische Mystik und Theodicee der Stoa werden die eine für Seneca, die andere für Epiktet die Grundlage ganz persönlicher Religiosität.

Daß viele unlautere Elemente in den Formen der philosophischen Propaganda sich breit machten und den Namen des Philosophen in Verruf brachten, ist schon S. 72 erwähnt worden[1]. Aber es fehlt auch nicht an Zeugnissen tiefen sittlichen Ernstes und aufopfernder Gesinnung, mit denen die besten Vertreter der philosophischen Mission und ethischen Reformation ihren Beruf auffaßten und erfüllten. Musonius führte nach dem Berichte des Gellius[2] aus, wenn dem Vortrage des Philosophen wie dem des Rhetors in der üblichen überschwänglichen Weise Beifall gespendet werde, sei dies das sicherste Zeichen, daß Redner und Hörer keinen Gewinn hätten. Dann rede gar kein Philosoph, sondern ein Musikant blase. »Der Geist dessen, der einen Philosophen hört, findet, wenn die Worte nützlich und förderlich sind und Heilmittel gegen Irrtümer und Laster beibringen, gar keine freie Zeit zu überströmenden Lobsprüchen. Jeder Hörer des Philosophen muß, wenn er nicht ganz verdorben ist, während seiner Rede Schauer und heimliche Scham und Reue, muß Freude und Bewunderung empfinden, Aussehen und Empfindung wechseln, je nachdem die Behandlung des Philosophen durch Berührung der gesunden oder der kranken Seiten seines Innern auf sein Gewissen wirkt.« Schweigen sei das Zeichen innerer Ergriffenheit und Bewunderung. — Höchst wirkungsvoll zeichnet Epiktet III 22 das Bild des kynischen Philosophen einem Schüler, der die Philosophie zu seinem Berufe machen wollte[3]: Wer ohne Gott eine so große Aufgabe übernimmt, ist gottverhaßt und übernimmt nichts anderes, als sich öffentlich lächerlich zu machen. Meinst du, Mantel und langes Haar, Ranzen und Stock und die polternden Scheltreden tun es, so irrst du. Stellst du dir die Sache so vor, so bleib' fern davon. Geh' nicht heran, es ist nichts für dich. — Der Philosoph darf den gewöhnlichen Menschen nicht gleichen. Er muß frei sein von Begierden und Leidenschaften, nichts kennen, das er zu verstecken oder dessen er sich zu schämen hätte. Seine Seele muß rein sein, und er muß auf dem Standpunkt stehen: Jetzt ist meine Seele der Stoff, den ich zu gestalten habe, wie der Zimmermann das Holz, der Schuster das Leder. Meine Aufgabe ist rechter Gebrauch der Vorstellungen. Der elende Leib geht mich nichts an, seine Teile gehen mich nichts an. Tod? Komme er, wann er will, über's Ganze oder einen Teil. Verbannung? Kann mich

[1]) Zeller III 1 S. 792 ff., Schütze S. 6, Dio Chrys. R. XXXII § 9—11.
[2]) Noctes atticae V 1 (bei Hense S. 130), ähnlich Seneca, Ep. 52, 11 ff., Epiktet I 23, 37.
[3]) Lehrreich ist der Vergleich mit Dio Chrys. R. LXXVIII § 35—45.

denn jemand aus der Welt vertreiben? Er kann es nicht. Wohin ich auch gehe, da ist die Sonne, da ist der Mond, da sind die Sterne, Träume, Götterzeichen, Verkehr mit den Göttern. — Aber damit nicht genug, der wahre Kyniker muß sich bewußt sein, daß er von Zeus her zu den Menschen geschickt ist als Bote (ἄγγελος), sie über Güter und Uebel zu lehren, ihnen zu zeigen, daß sie in die Irre gehen und das Wesen des Gutes und des Uebels da suchen, wo es nicht ist, und nicht bemerken, wo es wirklich ist, und als Kundschafter (κατάσκοπος), zu erkunden, was den Menschen freund und was ihnen feind ist. — Er muß wie auf eine tragische Bühne treten und mit Sokrates[1] rufen können: Weh, ihr Menschen, wohin treibt ihr, was tut ihr, ihr Unseligen! Wie Blinde werdet ihr auf und ab getrieben. Den rechten Weg habt ihr verlassen und geht einen andern, sucht Zufriedenheit und Glück, wo es nicht ist. Es folgt der eindringende Nachweis, daß das Glück in den äußeren Gütern nicht zu finden sei, dann § 38 der Uebergang zum positiven Teile: Wo ihr es nicht glaubt und wo ihr es nicht suchen wollt, da ist das Gut. Denn wolltet ihr, so würdet ihr es in euerm Innern finden und nicht draußen umherschweifen und nicht das Fremde suchen, als gehöre es euch. Kehrt in euer Inneres ein, macht euch klar, welche Vorstellungen ihr von dem Gut habt. Ihr werdet finden, daß es seinen Sitz nicht haben kann im Leibe, dem so vielen Leiden unterworfenen Teile eures Wesens, sondern in der freien Seele. Die bildet aus, für sie sorget, da suchet das Gut. Doch wie kann man ohne Besitz und Kleidung, ohne Bedienung, obdach- und heimatlos, zufrieden leben? Seht mich an, ich bin ohne Obdach und Heimat, ohne Besitz und Bedienung. Ich schlafe auf bloßem Boden. Ich habe nicht Weib, Kind, Palast, ich habe nur Erde, Himmel und einen schäbigen Mantel. Und was fehlt mir? Bin ich nicht heiter, bin ich nicht sorglos, bin ich nicht frei? Wann habe ich Gott oder Menschen getadelt? Wann einem Vorwürfe gemacht? Hat mich einer von euch verdrießlich gesehen? Wie begegne ich denen, die ihr fürchtet und die ihr bewundert? Nicht wie Sklaven? Wer meint nicht, wenn er mich sieht, seinen König und Herrn zu sehen? — Das sind Worte, Charakter, Haltung des echten Kynikers. Das äußere Gebahren tuts nicht. Darum prüfe dich, ob du die Kraft zu dem Berufe besitzest und ob Gott dir dazu rät. Der Beruf führt auf eine große Höhe, aber auch durch harte Schläge. Denn auch die gehören merkwürdigerweise zum Berufe des Kynikers. Er muß Schläge empfangen wie ein Esel und dabei noch die ihn schlagen

[1]) Gemeint ist der pseudoplatonische Kleitophon p. 407 A. Solcher Eingang der Diatribe ist sehr beliebt; s. Weber, Leipziger Studien S. 203; Geffcken S. 17.

lieben, als wäre er aller Vater oder Bruder. Du aber, wenn dich einer schlägt, schreie vor allen Menschen: »O Cäsar, was tut man mir in deinem Frieden an! Geh'n wir vor den Prokonsul!« Aber wer ist dem Kyniker sonst Cäsar oder Prokonsul als Zeus, der ihn vom Himmel gesandt hat und dem er dient? Ist er nicht überzeugt, daß er ihn prüft, was er auch alles zu leiden hat? Es wird dann ausgeführt, daß es für diesen Standpunkt Krankheit und Tod, Armut und Leiden nicht gibt, daß auch die gewöhnlichen Bande der Freundschaft und Ehe ein Hindernis für den höchsten Beruf sind, außer in dem seltenen Falle, daß Freund oder Gattin gleichfalls das kynische Ideal darzustellen vermögen. — Wie kann er dann aber, sagst du (§ 77), die Pflichten gegen die Gemeinschaft erfüllen? Bei Gott, sind die größere Wohltäter der Menschheit, die zwei oder drei rotzige Kinder in die Welt setzen, oder die alle Menschen nach Vermögen beaufsichtigen [1], was sie treiben, wie sie leben, wofür sie sorgen, was sie pflichtwidrig vernachlässigen? Haben den Thebanern die, welche Kinder hinterließen, mehr genützt als Epaminondas, der kinderlos starb? Oder hat Priamos, der fünfzig Taugenichtse erzeugte, oder Danaos oder Aeolus mehr für die Gesamtheit geleistet als Homer? Das Königtum des Kynikers ist es wert, um seinetwillen auf Weib und Kinder zu verzichten. Mensch, alle Menschen sieht er als Kinder an, die Männer als Söhne, die Weiber als Töchter. — Gewiß fragst du mich auch, ob er sich am politischen Leben beteiligen wird [2]. Du Narr, kann's eine größere politische Aufgabe geben, als die er erfüllt? Soll einer etwa vor den Athenern über Steuern und Einkünfte Reden halten, wenn er verpflichtet ist, sich mit allen Menschen zu unterreden, gleichviel, ob's Athener, Korinther oder Römer sind, und zwar nicht über Steuern und Einkünfte, nicht über Krieg und Frieden, sondern über Seligkeit und Unseligkeit, Glück und Unglück, Knechtschaft und Freiheit? Während er diese große politische Aufgabe erfüllt, fragst du mich, ob er sich am politischen Leben beteiligen wird? So frag' mich auch, ob er ein Amt bekleiden wird. Und ich antworte dir: du Tor, gibt's ein höheres Amt, als das er ausübt? — Auch der Körper muß für den Beruf geeignet sein und die Wahrheit beweisen, daß das schlichte, einfache, obdachlose Leben dem Körper nicht schadet. »Siehe, auch dessen bin ich und mein Leib dir Zeuge.« — Nachdem dann Witz und Sarkasmus vom Kyniker gefordert ist, wird nochmals eingeschärft, daß seine Seele reiner sein muß als die Sonne. Nur das reine Gewissen und das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft gibt ihm die Kraft, zu seinen Brüdern, Kindern, Ver-

[1]) § 77 οἱ ἐπισκοποῦντες, s. o. S. 82[1]. [2]) S. o. S. 43. 44, Seneca, De otio 3 ff.

wandten frei herauszureden. Und damit mischt er sich nicht in müßiger Vielgeschäftigkeit in fremde Angelegenheiten [1], sondern erfüllt seine eigenste Aufgabe. — Geduld muß der Kyniker so reichlich besitzen, daß er den meisten gefühllos und wie ein Stein erscheint. Niemand lästert, niemand schlägt, niemand beschimpft ihn. Denn all das trifft nur die Seiten seines Wesens, die er gar nicht als ihm zugehörig betrachtet. — Solches Unternehmen setzest du dir vor. Darum, bei Gott, verschieb' es und denke erst an deine Ausrüstung. Denke, was Hektor zu Andromache sagt: Geh' lieber ins Haus und webe. »Der Krieg ist Sache der Männer, aller, doch meine besonders.« So kannte er seine eigene Bestimmung und die Schwäche seines Weibes.

Der tiefe Ernst der Berufsauffassung zeigt sich auch in den bewegten Klagen, die diese Erzieher über die sittliche Trägheit der Jugend, über den Abstand der Wirklichkeit vom Ideal einer durchschlagenden erzieherischen Wirksamkeit laut werden lassen [2].

3 Das Verhältnis der philosophisch-ethischen Propaganda zum Christentum

Die sittliche Reformation, welche die philosophische Predigt zu wirken suchte, hat die von ihr berührten Seelen für das Christentum prädisponiert, den Boden für die Aufnahme der neuen Predigt bereitet, in der Bekämpfung des Polytheismus und in der Verkündigung einer geläuterten Religion und einer die individuelle Verantwortung scharf betonenden reinen Sittenlehre Gedanken und Formen gefunden, die das Christentum vielfach sich zu eigen gemacht oder sich angepaßt hat. Die Verwandtschaft der Stimmungen wird schon dem Leser des soeben rekapitulierten Vortrages Epiktets auffallen. In Kap. X wird zu zeigen sein, wie weit, trotzdem starke prinzipielle Gegensätze nicht zu verkennen sind, die Stimmungen dieser reaktionären Richtung des Heidentums dem Christentum entgegenkommen. Es empfiehlt sich, schon hier die in der Literatur noch nachweisbaren direkten Beziehungen und Einflüsse hervorzuheben und damit das Bild der Geschichte jener Propaganda zu vervollständigen.

Es ist natürlich, daß das Christentum, als es in die hellenistische Kulturwelt einging, von dieser heidnischen Predigt, die ihm am Markte des Lebens entgegentrat, und von der für weite Kreise bestimmten ethisch-religiösen Literatur berührt wurde. Ueberhaupt hat ja das Christentum, ehe die Höhen der antiken Literatur in

[1]) § 97, s. S. 82[1]. [2]) Epiktet I 9, Persius III, auch Philo, De congressu erud. gratia § 64 ff., p. 528 M.

seinen Gesichtskreis traten, von den volkstümlichen Strömungen und von der unserer Kenntnis sich nur zu sehr entziehenden populären und ephemeren Literatur der Zeit mannigfache Einwirkungen erfahren, und der von den niederen Regionen des Geisteslebens ausgehende Einfluß kommt für den Durchschnitt auch später stärker in Betracht als die Koryphäen der Bildung. Später wird gezeigt werden, daß die Motive und Formen der Diatribe auf die neutestamentliche Briefliteratur gewirkt haben; es ist Heinricis Verdienst, in seinen Kommentaren zu Cor diese Beziehungen zuerst genauer verfolgt zu haben. Die Haltung der ältesten christlichen Predigt ist teils durch das jüdische Vorbild des Synagogenvortrages, teils durch die enthusiastischen Formen einer neuen Prophetie bestimmt. Der später in ruhigere Bahnen lenkende, aus Lehre und Ermahnung gemischte Vortrag hat dann dauernd den Einfluß der heidnischen Predigt erfahren und ist den Stadien ihrer Entwickelung gefolgt. Es war ja natürlich, daß die Missionspredigt in dem bekannten Gedankenschatze der Diatribe einen gemeinsamen Boden der Verständigung und Anknüpfung suchte, wie es schon Lukas Paulus in der Areopagrede tun läßt. In II Clem., in der Predigt des Alexandriners Clemens [1], in denen des Origenes [2] sehen wir besonders in paränetischen Partien Gedanken und Formen der heidnischen Diatribe benutzt. Im IV Jahrhundert ist dann die christliche Predigt ganz von den Kunstformen der Rhetorik beherrscht; Basilius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos haben bei heidnischen Professoren der Rhetorik studiert. Manche Gedanken der Diatribe leben in neuen Formen fort, und der Einfluß der Philosophie hat sich verstärkt. Zum Teil hängt das damit zusammen, daß als Gegengewicht gegen die Weltförmigkeit der Kirche die asketische Lebensweise als Ideal anerkannt ist. Für das »philosophische« Leben der Mönche sucht man eine theoretische Begründung, und man entnimmt sie der asketischen Moral der Stoa und des Platonismus. Weite Partien bei jenen Schriftstellern und noch bei Isidor und Nilus erscheinen als letzte Ausläufer der Diatribe.

Die Act schon schildern (K. 17) Paulus' Auftreten in Athen nach Art der Wirksamkeit jener Volksprediger. Auf dem Markte redet er täglich zu denen, die sich gerade einfinden; die epikureischen und stoischen Philosophen sind bald auf den Schwätzer, der ihnen mit einer neuen Lehre Konkurrenz macht, erbost. Wirksamkeit,

[1]) S. E. Schwartz, Hermes XXXVIII S. 90 ff. Die in der Diatribe beliebte Parataxe z. B. quis dives salvetur S. 11, 14. 18, 31 ff. Barnard. [2]) S. z. B. die Jeremiashomilieen S. 94, 16. 81. 25 ff. 149, 15. 16 Klost. Daß auch in anderen Gattungen, z. B. in den Apologien, Einflüsse der Diatribe nachweisbar sind, sei nebenbei bemerkt.

Lebensart, Auftreten der freien christlichen Prediger der alten Kirche, die von Gemeinde zu Gemeinde wanderten, glich äußerlich dem Treiben der heidnischen Volksprediger, und es war natürlich, daß die Formen und Gewohnheiten der heidnischen Propaganda in den Dienst der christlichen Mission gestellt wurden und ihr zugute kamen[1]. In den clementinischen Homilien z. B. wird der christliche Prediger oft wie der kynische als Gottes Herold bezeichnet und beginnt wie dieser auf offener Straße seine Rede mit vernehmlicher Stimme (βοᾶν)[2]; der Bischof wird als Seelenarzt bezeichnet[3]. Auf den Vorwurf des Celsus, daß die Christen sich an die untersten Schichten des Volkes gleich Marktschreiern wenden, erwidert Origenes (III 50) mit einem Vergleich der christlichen Prediger mit den kynischen, die sich ja auch öffentlich, wie es heißt aus Menschenliebe, mit ihrer Rede an die ihnen gerade Entgegenkommenden[4] und an die Ungebildeten wenden. Und auch von heidnischer Seite scheint die Parallele gezogen worden zu sein. Galen[5] vergleicht die Christen mit den Philosophen, besonders wegen ihrer mutigen Todesverachtung und wegen ihrer Askese. Dagegen ist es zweifelhaft, ob Aristides[6], wenn er seine kynischen Gegner mit den »Gottlosen in Palästina« vergleicht, die auch an die höheren Mächte nicht glauben, dabei neben den Juden auch an die Christen denkt.

Peregrinus Proteus tritt nach Lucians Darstellung (K. 15 ff.) zuerst als kynischer Philosoph auf, schließt sich dann der Christengemeinde an und geht nach einem Konflikt mit dieser wieder zum Beruf des kynischen Volkspredigers über. Der Kyniker Crescens sieht in den christlichen Predigern offenbar unbequeme Konkurrenten[7]. Und später schleicht sich Maximus dadurch, daß er im Kostüm des kynischen Philosophen das Christentum verkündigt, in das Vertrauen des Gregor von Nazianz ein, der ihn dann als einen Heuchler bekämpft hat[8].

---

[1]) Vgl. auch Act 19 9 Paulus' Auftreten in der Schule des Tyrannos. [2]) K. 7 δημοσίᾳ στὰς ἐβόα λέγων (Tert. De pallio 5 S. 951 Oehler). Aehnliche Wendungen und besonders das Schreien (Juvenal II 37) oft vom kynischen Prediger gebraucht. [3]) K. 2. 64 ὡς ἰατρὸς ἐπισκεπτόμενος (o. S. 82 1. 2). [4]) δημοσίᾳ πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας διαλεγόμενοι, vgl. Act 17 17, oben S. 76. 89. Man vergleiche, um sich die Analogieen klar zu machen, Harnacks Behandlung der christlichen Lehrer, Mission[2] I, besonders S. 291. [5]) Norden, Antike Kunstprosa S. 518, Kalbfleisch in der Festschrift für Gomperz, Wien 1902 S. 96 ff. [6]) S. Norden, Jahrb. Supplement XIX S. 404 ff., nach dem Harnack, Mission I[2] S. 410 zu berichtigen sein wird. Das fortdauernde Schwanken in der Frage, ob Aristides in seinen Gegnern Kyniker oder Christen schildere, zeigt, wie Norden bemerkt, wie nah sich beide Richtungen berührten. — Daß auch die christliche Askese neben der Steigerung des Schamgefühls Ausartungen kynischer Schamlosigkeit hervorgebracht hat, hat Reitzenstein, Wundererzählungen S. 65 ff. gezeigt; vgl. dazu Intern. Wochenschrift 17. Juni 1911. [7]) Justin Apol. II 3, Tatian 19. [8]) Norden a. a. O. S. 403. 404.

Das Wort Augustins (De civ. dei XIX 19), daß die Kirche die zu ihr übertretenden Philosophen nicht nötige, Tracht und Lebensweise zu ändern, gilt auch für die früheren Zeiten. Athenagoras wird im Titel seiner Apologie als athenischer Philosoph bezeichnet und soll im Tribon das Christentum verkündet haben. Der Uebergang des Justin von der Philosophie zum Christentum hat die Bedeutung eines typischen Falles; und so sehr er seine Bekehrungsgeschichte stilisiert haben mag, dürfen wir mindestens sein früheres Verhältnis zum Platonismus als Tatsache hinnehmen, weil es die Genesis seiner Theologie erklärt. Ein ähnlicher Uebergang wird für Pantänus bezeugt (Eus. K. G. V 10, 1), und Heraklas wie Tertullian tragen den Philosophenmantel [1]. Tertullian verteidigt die Philosophentracht in einer satirisch gefärbten Diatribe, die sicher eine nichtchristliche Vorlage ziemlich treu wiedergibt [2]. Origenes erscheint den Heiden als Philosoph, und seine Lebensschicksale und die Formen seiner Wirksamkeit erinnern vielfach an Plotin. Den Philosophen, die zum Christentum übertraten, bot das freie Lehramt der älteren Kirche die Möglichkeit einer den Formen ihres früheren Berufes verwandten Tätigkeit, und auch einen Teil ihres geistigen Besitzes konnten sie hinübernehmen. Die Anpassung des Christentums an die verwandten Gedanken heidnischer Aufklärung und Philosophie, seine Darstellung als die Religion der Vernunft und als eine Philosophie mußte sich im Bewußtsein solcher Männer unwillkürlich vollziehen.

Das Christentum selbst hat seine Verwandtschaft mit Lehren und Grundsätzen der heidnischen Moralisten empfunden, ja der Uebereinstimmung der christlichen Offenbarung und der Philosophie oft einen übertriebenen Ausdruck gegeben [3], der, so leicht er sich aus der notwendigen Mischung des antiken Erbes mit dem neuen christlichen Besitze erklärt, unbefangener Prüfung nicht standhält. Die Rezeption von Schriften und Gedanken heidnischer Moralisten wie die Reklamation der Personen für das Christentum ist für das Verhältnis zur heidnisch philosophischen Aufklärung besonders charakteristisch. Tertullian sagt, Seneca sei oft christlich; die lateinischen Apologeten haben viel von seiner Moral und Religiosität übernommen. Das Gefühl für Senecas Verwandtschaft mit der christlichen Lehre hat zu der Fälschung seines Briefwechsels mit Paulus [4] den Anlaß gegeben und Hieronymus bestimmt, ihm einen Platz unter den christlichen Schriftstellern einzuräumen. Auch für Musonius und Epiktet haben wir gleich günstige christliche Urteile [5] und

[1]) Eus. VI 19, 14, Tert. De pallio. [2]) S. Geffcken S. 58 ff. [3]) Beispiele bei Hatch, Griechentum und Christentum S. 91; Harnack, Mission[2] 1 S. 246. 307. [4]) Zuletzt hat über ihn Bickel, Rh. M. LX S. 505 ff. gehandelt. [5]) S. Henses Musonius S. XXIX, Schenkls Epiktet S. XVIII ff.

können es daher begreifen, daß Clemens die Grundzüge seines bis ins einzelne ausgeführten Idealbildes christlicher Lebensweise zum Teil wörtlich den Vorträgen des Musonius entlehnte, daß die beiden christlichen Ueberarbeitungen des Handbuches Epiktets ein wirkliches Bedürfnis befriedigten. Die heidnischen Florilegien bilden eine Fundgrube ethischer und religiöser Weisheit und werden zu größerer Beweiskräftigkeit auch christlich interpoliert[1].

Immer wieder und wieder treten Versuche auf, die Bekanntschaft des Seneca, Epiktet[2], Marc Aurel mit der christlichen Lehre zu beweisen und die Richtung ihrer Weltanschauung und Lebensauffassung aus christlichem Einflusse zu erklären. Die Uebereinstimmung betrifft aber fast durchweg Gedanken, die im Zusammenhange des stoischen Systemes wurzeln und zum Teil im älteren Stoizismus nachweisbar sind. Auch die vorchristliche Diatribe zeigt schon ähnliche Berührungen mit christlichen Gedanken, und der Bestand unserer trümmerhaften Ueberlieferung nötigt zu der Annahme, daß vieles, was man als christlich in Anspruch nehmen möchte, nur zufällig in der älteren Literatur nicht vertreten ist. Genaueres Zusehen lehrt, daß die Uebereinstimmung in einzelnen Lehren größer ist als in den Grundsätzen und daß öfter verwandte Sätze aus recht verschiedenen Prinzipien abgeleitet sind. Aber das Material, das jene im Resultat verfehlten Untersuchungen zusammengebracht haben, ist zum Teil geeignet, die Tatsache zu bestätigen, daß die popularphilosophische Propaganda in weiten Kreisen eine geistige Atmosphäre geschaffen hat, die zur Erklärung der raschen Fortschritte des Christentums und seines Verhältnisses zur Philo-

---

[1]) S. Elter, De gnomologiorum historia (Bonner Univ:-Programme seit 1892) und meinen Bericht Byzant. Zeitschr. VII 445 ff. (Usener, Rh. Mus. LV S. 337). Die Sprüche des Sextus scheinen die christliche Ueberarbeitung einer heidnischen Grundlage zu sein, s. Theol. Lit.-Zeit. 1893 Sp. 492 ff. [2]) Vgl. meine Rezension von Zahns Schrift, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, Leipzig 1895, Theol. Lit.Zeit. 1895 Sp. 493 ff. Ich hebe noch einige interessante Berührungen hervor: Epiktet I 9, 7 πόθεν φάγω, φησί, 19 ὅταν χορτασθῆτε σήμερον, κάθησθε κλάοντες περὶ τῆς αὔριον, πόθεν φάγητε, vgl. Mt 6 25 ff. Epiktet I 29, 31 Vergleich mit den Kindern (Mt 11 16), II 18, 15 und M. Aurel III 2 (Seneca Dial. II 7, 4) Verwerfung des lüsternen Blickes (Mt 5 28). Anderes bespricht Bonhöffer in seinen früheren Schriften und in dem oben genannten Werke. — Seneca, De remediis fortuitorum (die ganze Schrift ist charakteristisch für die Bevorzugung der Parataxe und kleiner Kola) 10: *„pauper sum“. nihil deest avibus, pecora in diem vivunt.* Minucius Felix 36, 5 *aves sine patrimonio vivunt et in diem pascuntur* benutzt Seneca, nicht, wie man früher glaubte, Mt 6 26. Parallelen zu Mt 7 12 πᾶν οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς hat zuletzt Heinrici, Beiträge III S. 86 gesammelt; vgl. Wendland, Jahrb. Suppl. XXII 713[4]. Lc 6 39 (und Parallelen), vgl. Sextus Emp. S. 605, 23 Becker ὡς οὐδὲ ὁ τυφλὸς τὸν τυφλὸν ὁδηγεῖν (δύναται).

sophie berücksichtigt sein will. Ich komme darauf bei der Frage nach dem Einfluß der jüdischen Diaspora zurück.

VI

HELLENISTISCHE RELIGIONSGESCHICHTE

OGruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906 (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 2), 1923 S. Diese neueste Darstellung ist als erster Versuch einer umfassenden historischen Darstellung und als überaus reiche Materialsammlung für den Forscher unentbehrlich, so anfechtbar auch manche der leitenden Grundsätze sind. — Zur Orientierung ist zu empfehlen UvWilamowitz, Geschichte der griechischen Religion, im Jahrbuch des Hochstifts zu Frankfurt a. M. 1904, ERohde, Die Religion der Griechen, Kleine Schriften II 314—339, S. Wides Abriß, Griechische und römische Religion, Einleitung in die Altertumswissenschaft II, Leipzig 1910 S. 191—290. — Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig 1884 ff. — Die Geschichte der griechischen Vorstellungen von dem Leben der Seele nach dem Tode stellt Rohdes Meisterwerk Psyche (3. A. Tübingen und Leipzig 1903) dar, das weite Gebiete der griechischen Religionsgeschichte aufhellt. — HUsener, Götternamen, Bonn 1896, gibt besonders wertvolle Gesichtspunkte für die Geschichte des religiösen Synkretismus und die Wirksamkeit monotheistischer Tendenzen. Vgl. die ausführliche Inhaltsangabe in Christl. Welt 1899, Nr. 32. 33. — FGWelcker, Griech. Götterlehre, 3 Bde, Göttingen 1857—1863. — ALobeck, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis, Königsberg 1829. Eine Sammelstätte religionsgeschichtlicher Forschung ist, besonders seit seiner neuen Organisation (Bd. VII), das Archiv für Religionswissenschaft, auf dessen Berichte besonders hingewiesen sei. — Es können hier nur die vorherrschenden Strömungen gezeichnet werden, wie sie in den Mittelpunkten der Kultur hervortreten. Die entlegenen Landschaften werden natürlich oft erst spät oder gar nicht von diesen Strömungen berührt, und die Inschriften geben ein sehr viel mannigfaltigeres Bild und bezeugen vor allem neben einer Fülle von Singularitäten das unveränderliche Fortleben der alten Religionsformen im volkstümlichen Glauben.

1 Aeltere Entwickelung

Die bei den Griechen selbst herrschende Vorstellung, als wenn Homer der Zeuge der ältesten griechischen Religion sei, ist nur geeignet, das wahre Verständnis und die Geschichte der griechischen Religion zu verdunkeln. Eine lange religiöse Entwickelung liegt vor Homer, aber ihre Geschichte läßt sich nicht schreiben. Denn spärlich zerstreut liegen die Reste zum Aufbau solcher Geschichte. Rückschlüsse aus den später fortwirkenden Kräften auf die ursprünglichen Wurzeln der Religion, psychologische Konstruktion, Benutzung

der Analogien anderer primitiver Religionen zum geschichtlichen Verständnis der Reste älterer Entwickelungsstufen müssen schließlich das meiste tun, um einen Prozeß vorstellbar zu machen, der sich nicht im Lichte der Geschichte vollzogen hat. Sicher hat der Einfluß fremder Religionen, besonders der vorgriechischen Bevölkerung, eine Rolle gespielt; aber bei der griechischen Fähigkeit, das Fremde sich zu assimilieren und innerlich anzueignen, ist er nur in seltenen Fällen sicher zu fassen. Als gewisse Erkenntnis darf man heute bezeichnen, daß am Beginne der Entwickelung auch bei den Griechen nicht etwa, wie man früher annahm, ein ursprünglicher Monotheismus stand. Monotheistische Tendenzen können sich erst auf Grund einer langen religiösen Entwickelung herausbilden und durchsetzen, und sogar der griechische Polytheismus der homerischen Dichtungen hat sich erst auf der breiten Grundlage niederer Glaubensformen, roherer Vorstellungen von Geistern und Dämonen erhoben, die auch als Unterschicht des Glaubens sich vielfach lebendig erhalten haben. Wo der primitive Mensch Wirkungen beobachtet und erlebt, die er nicht erklären kann, in der Gewalt des Feuers, im Blitz und Donner, Regen und Sturm, im fließenden Wasser und im wogenden Meer, empfindet er eine rätselhafte Macht, die stärker sein muß als der Mensch, weil sie sich nicht fassen und greifen läßt. Er stellt sich als Träger der Kraft ein Wesen vor, das er nach Analogie des eigenen Wesens mit Bewußtsein und Willen begabt denken muß. Eine Fülle von Seelenwesen, die hinter den Phänomenen stehen, projiziert er in die Natur. Die gestaltende Phantasie faßt die Götterpersonen in immer schärfere Umrisse. Je nach den Wirkungen und natürlichen Bedingungen ihrer Erscheinung gibt sie ihnen menschliche, tierische oder abenteuerliche Mischgestalt, gibt ihnen den Eigennamen und sichert sich durch eine ihnen bequeme Wohnstätte ihre Gegenwart und Hilfe, ersinnt eine Fülle von Mitteln, sich die Gottheit willfährig zu machen. Erfahrungen, die vom Seelenleben ausgehen, bereichern die religiöse Vorstellungswelt. Die Rätsel des Entstehens und Vergehens des einzelnen Menschenlebens, das Gefühl dauernder Nähe auch des Verstorbenen führt zu dem Glauben, daß hinter dem sichtbaren Wesen des Menschen ein den Tod überdauerndes höheres Doppelwesen stehe; Traumleben und Erfahrungen des Heraustretens dieses Wesens in den ekstatischen Zuständen entwickeln ihn fort zur Annahme des Göttlichen im Menschen und zum Kult des Verstorbenen. Es ist ein langer und keineswegs geradliniger Prozeß fortschreitender Differenzierung und Ausgestaltung, festerer Bestimmung und Erweiterung der Wirkungssphären, lokaler Ausbreitung und Ausgleichung, Zurückdrängung der physischen Potenzen durch geistige und sittliche,

der die Religion der historischen Zeit geschaffen hat. Die Beobachtung des regelmäßigen Wechsels von Tag und Nacht, der Wiederkehr der Jahreszeiten, der gleichartigen Bewegung der Himmelslichter hat der Entwickelung der religiösen Vorstellungen die Richtung vom Einzelnen und Zufälligen auf das Gleichartige und Allgemeine, von den beschränkten zu universaleren Göttern gegeben. Wie jener Prozeß unbewußt den Fortschritt der gesellschaftlichen Formen, des Gemeinbewußtseins, der Sittlichkeit in sich aufnimmt, so verhüllt er dem späteren Glauben wie der modernen Forschung den ursprünglichen Gehalt und Wert der Götter.

Ausgleichend auf die nach Landschaften, Kantonen, Städten mannigfach differenzierten Vorstellungen und Bräuche hat die homerische Dichtung gewirkt, weil sie bald ein panhellenischer Besitz wurde. Nur durch ihren Einfluß wurde eine hellenische Religion geschaffen. Die Götter der lokalen Kulte wurden zurückgedrängt. Die Olympier nahmen manche dieser Gestalten in sich auf; andere Lokalgötter wurden den großen Göttern untergeordnet und sanken in die niedere Sphäre dämonischer Wesen herab. Die Entwickelung nimmt die Richtung auf eine wesentlich durch Homer repräsentierte Einheit.

Trotz ihres starken Einflusses auf das religiöse Empfinden der folgenden Zeiten ist die homerische Götterwelt ursprünglich nicht das treue Abbild wirklich lebendigen Glaubens. Sie ist das Erzeugnis einer mit den Traditionen frei schaltenden und sie künstlerisch gestaltenden Dichtung, die im Spiele der Phantasie auch auf religiösem Gebiete eine Gesellschaft voraussetzt, die selbst nicht mehr sich religiös gebunden fühlt. Mit allem Zauber der Poesie und Glanz der Schönheit haben die Rhapsoden die Götter umkleidet, und die künstlerische Ausgestaltung und Verklärung der Götterwelt hat reinigend und läuternd gewirkt: In dieser lichten und heitern Welt ist für die grauenhaften Mißgestalten des alten Glaubens, für seine rohen Bräuche, für das wirre Gespenstertreiben kein Platz mehr. Aber gelegentlich werfen die Vorstellungen einer ganz anderen Glaubenswelt tiefe Schatten in die hellen Regionen dieser Poesie, und die Widersprüche lassen noch deutlich erkennen, daß die homerische Götterwelt sich emporhebt über den Strom lebendiger religiöser Entwickelung als ein Gebilde vollendeter, aber nicht durchaus in religiösen Motiven wurzelnder Kunst.

In den unteren Schichten des Volkes, besonders in Hellas, tritt uns in der nachhomerischen Zeit eine ernstere Lebensauffassung und eine tiefere Frömmigkeit entgegen; sie konnte von den Göttern Homers, die durch die Vermenschlichung doch auch ihrem ursprünglichen Wesen entfremdet und entheiligt schienen, sich nicht befriedigt

fühlen. Seelenkult und chthonische Mächte sind hier lebendig. In Hesiods Dichtung wird der Schrei nach Gerechtigkeit und zugleich nach der Gottheit laut. Religiöse Reformatoren, Propheten, Katharten treten als Apostel einer sittlich gehobenen Frömmigkeit oder einer in älteren Keimen der Volksreligion vorbereiteten Mystik auf, und Delphi wirkt läuternd auf Religion und Sitte. Der stärkste Faktor in dieser gewaltigen religiösen Bewegung ist die Ausbreitung des Dionysoskultes. In der enthusiastischen Dionysosreligion findet der Mensch ein tieferes persönliches Verhältnis zu dem Gott, der den Herzen der Armen und Elenden näher steht als die aristokratischen Olympier, der in den Wonnen der Ekstase ihn zu sich erhebt und ihn in den Momenten des gesteigerten Daseins, der Einigung mit der Gottheit, die Nöte des Lebens vergessen läßt. Das Erlösungsbedürfnis des Menschen und die ungeheure Steigerung des Innenlebens hebt damit an. Die mystische Theologie der Orphiker faßt seit dem VI Jahrh. das religiöse Erlebnis in feste Formen und verkündet die Lehre von den Schicksalen der Seele, die, durch eigene Schuld in den Kerker des Leibes gebannt, zu leidvollem Dasein verurteilt ist, aber durch Reinigungen von den irdischen Schlacken befreit, im Tode die Erlösung und Erhebung zu einem seligen Dasein erreichen kann. Die jenseitige Vergeltung, die nach gerechtem Gericht geübt wird, ist der Ausgleich der auf Erden herrschenden Ungerechtigkeit. Diese innerliche Frömmigkeit, die aus den rohen und elementaren Formen der ekstatischen Religion hervorgegangen ist, aber von den unreinen Schlacken sich befreit hat, ist seitdem eine mächtige Strömung, wie ihr verschiedenartiger Einfluß auf Pythagoras, Pindar, Empedokles zeigt. Ihre höchste Vollendung und abgeklärteste Gestalt erlangt sie in Platos grandioser Dichtung von den Schicksalen der Menschenseele. Die Fortsetzung dieser Strömung und ihr Anschwellen in der nachchristlichen Zeit werden wir später zu verfolgen haben.

Während die mystische Frömmigkeit auf ganz neuen Wegen die Befriedigung tieferer religiöser Bedürfnisse sucht, tritt die Spekulation der ionischen Denker in bewußten Gegensatz zum herrschenden Polytheismus und zur homerischen Dichtung. Freilich geben im Grunde dieselben Rätsel des menschlichen Daseins und des Kosmos, die in den primitiven Formen des mythischen Denkens und in den systematisierenden Versuchen theologischer Dichter zuerst ihre Erklärung fanden, auch den Anstoß zum Erwachen der wissenschaftlichen Spekulation. Der Uebergang der religiösen in die wissenschaftliche Welterklärung ist ein fließender und allmählicher. Beide Strömungen durchkreuzen sich vielfach und laufen einander parallel. Und wenn die Spekulation in Ionien, wo die

persische Invasion den Prozeß der Befreiung des Individuums aus den Schranken der traditionellen Gebundenheit vollendet hatte (S. 11), die Lösung der Probleme auf ganz neuen Wegen und vielfach in ausgesprochenem Gegensatz zur religiösen Tradition sucht, so ist sie doch in der Fassung der Fragen, der Formulierung der Sätze, dem Ziele einheitlicher Welterklärung und dem kühnen Fluge der das Weltall umspannenden Phantasie trotz alles Gegensatzes von der mythischen Richtung des Denkens beeinflußt, auch wo sie sich dessen nicht bewußt ist. Es ist kein Zufall, daß auf die freie, öfter an Frivolität streifende Behandlung der Göttermythen durch die ionischen Rhapsoden die energische Kritik der ionischen Wissenschaft folgt. Beide Erscheinungen sind aus derselben Geistesrichtung hervorgewachsen und Symptome der fortschreitenden Emanzipation des Geistes von der religiösen Gebundenheit. Xenophanes [1] stellt dem Polytheismus seine eine vollkommene Gottheit gegenüber, den Sterblichen an Gestalt und Gedanken nicht vergleichbar. Er erweist drastisch den Widersinn anthropomorpher Götter. Er bekämpft den verhängnisvollen Einfluß, den die Autorität Homers und Hesiods ausübt, die den Göttern alles angehängt haben, was bei den Menschen für Schimpf und Schande gilt, stehlen und ehebrechen und sich gegenseitig betrügen. Und dieselbe Richtung verfolgt Heraklit [2], wenn er Homer aus den Preiswettkämpfen ausgeschlossen wissen will und die Autorität der Sänger bekämpft. Die Kritik ruft die Apologetik ins Leben: Im V Jahrhundert suchen erfinderische Köpfe den Widerspruch homerischer Religion zur fortgeschrittenen Sittlichkeit und Frömmigkeit durch allegorische Umdeutung zu lösen. Wir sehen deutlich: Homer wird zum Problem, weil seine Verteidiger wie seine Gegner die Poesie nicht mehr naiv zu genießen wissen, weil die Schätzung der Poesie den Dichter auch mit dem Nimbus religiöser Autorität umgeben hat. Wir beobachten hier die ersten, freilich noch schwachen, Ansätze zu einer Art Buchreligion, und sofort tauchen auch die Schwierigkeiten auf, mit denen eine solche stets zu kämpfen hat. Das Buch findet nur den Ausdruck der Sittlichkeit und Frömmigkeit seiner Zeit und seiner Umgebung und widerspricht leicht dem Bewußtsein späterer Zeiten. Der Widerspruch führt auf der einen Seite zur Bekämpfung und Verwerfung der Autorität, auf der andern zur Verteidigung mit den Mitteln der Anpassung und Umdeutung.

Das neue Erlebnis der mystischen Religiosität und die verstandesmäßige Kritik und Aufklärung führen in verschiedener Richtung über die alten Traditionen hinaus; beide sind Symptome tieferer

[1]) Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I [2], Berlin 1906. Fr. 23. 10—16.
[2]) Ebenda Fr. 42. 104 (40. 57).

Regungen individuellen Lebens. Auf dem Wege der Steigerung des individuellen Lebens, der Vertiefung persönlicher Erfahrung vollziehen sich auch die weiteren Fortschritte der Religion. Die rechten Formen für die Verehrung der Götter hat der Staat festgesetzt. Das Gefühl für die höhere Sanktion der sittlichen und staatlichen Ordnungen und für die Werte der Gemeinschaft können in einem kräftigen Staatsleben wie dem Athens einen starken Ausdruck finden. Aber der Staat wacht nur über der Erfüllung der äußeren Pflichten gegen die Götter, das innere Verhältnis zu den Göttern bleibt dem Individuum überlassen. So offenbart sich das persönliche religiöse Leben auf der Höhe der athenischen Kultur in den reichsten Schöpfungen: die künstlerische Verklärung der Religion führt zu den Götteridealen der bildenden Kunst. In den dionysischen Festdichtungen stellt sich der ganze Reichtum des individuellen Gefühlslebens dar. Die Tragödie gibt den alten Mythen einen immer neuen Gehalt, indem sie die religiösen, sittlichen, sozialen Probleme einer fortgeschrittenen Zeit in den Mythus trägt. Die Spannung zwischen Altem und Neuem tritt in dem Ringen mit den mythischen Stoffen deutlich hervor, so verschieden auch die Konflikte gelöst werden: Aischylos legt in kühner Spekulation die Entwickelung in die Götterwelt selbst hinein. Im Verzicht auf die Lösung der Rätsel und in frommer Ergebung in den unerforschlichen Ratschluß der Götter findet Sophokles seinen Frieden. Euripides geht zum Angriff auf den Mythos selbst vor und zersprengt damit die Kunstform der Tragödie. Sie ist nun tot, weil das fortgeschrittene Bewußtsein sich vom Mythos gelöst hat. Alle künstlichen Versuche der Demokratie, die altgläubige Frömmigkeit zu beleben und die Befreiung der Geister niederzuhalten, konnten die unaufhaltsame Entwickelung nicht hemmen.

Der gesteigerte Individualismus der athenischen Aufklärung wendet sich, wie gegen den Staat (S. 13. 38. 47), so auch gegen die Religion und will ihr Problem an der Wurzel fassen. Die Kritik der überlieferten Traditionen schreitet fort zu einer allgemeinen Fassung des Problems der Religion, und die Antworten auf die Frage nach dem Recht und der Wahrheit der Religion drücken die verschiedensten zwischen zurückhaltender Skepsis und offen ausgesprochenem Unglauben liegenden Auffassungen aus. An Stelle der absoluten Normen treten die relativen Schätzungen. Man erkennt, wie viel von den väterlichen Traditionen und Institutionen historisch geworden, durch menschlichen Willen geschaffen ist. Kann das alles also noch als absolut gültig, naturnotwendig, als göttliches Gebot erscheinen? Spricht nicht der Widerstreit der Sitten und Einrichtungen verschiedener Völker und Stämme dafür, daß es auf dem Gebiete des

Konventionellen überhaupt keine Wahrheit gibt? Auch auf religiösem Gebiete ist diese Betrachtung mit dem dieser Zeit eigenen, keine Konsequenzen scheuenden Radikalismus durchgeführt worden. Zu allen Zeiten ist Menschen, denen einseitig verstandesmäßige Bildung und Kritik die Fähigkeit religiösen Fühlens und Nachfühlens erstickt hat, die Religion als ein so seltsames und überflüssiges Erzeugnis erschienen, daß sie den eigenen Defekt als den ursprünglichen und normalen Zustand voraussetzen und eine einmalige Genesis der Religion als menschliche Erfindung, ihre Ausgestaltung und Verbreitung als menschlichen Prozeß der Entwickelung und Uebertragung vorstellen zu müssen glaubten. Die rationalistischen Theorien der Entstehung von Staat und Religion sind im Grunde alle schon zur Zeit der Sophistik aufgestellt worden. Während die Ausbildung des politischen Denkens und des historischen Sinnes auf politischem Gebiet sie überwunden hat, wirken sie auf religiösem Gebiet selbst in der Wissenschaft immer noch nach. Demokrit[1] sieht in der Furcht, welche die Wettererscheinungen, Blitz und Donner, Kometen, Sonnen- und Mondfinsternis, im primitiven Menschen erregen, ein Motiv des Götterglaubens. Nach Prodikos hätten die Menschen alles, was ihnen den größten Nutzen brachte, Sonne, Mond, Flüsse, Brot, Wein, Feuer vergöttlicht[2]. Besonders verbreitet aber war eine von Plato öfter bekämpfte Theorie, die in der Religion ein von den Mächtigen zur Beherrschung der Massen erfundenes Mittel sieht. Kritias läßt Sisyphos in einem uns erhaltenen Bruchstücke des gleichnamigen Satyrdramas eine solche Theorie entwickeln[3]: Den rechtlosen Naturzustand, in dem die Gewalt herrschte, haben einst die Menschen durch Gesetze mit ihren Strafbestimmungen beseitigt. Als sich dann aber herausstellte, daß auch die Gesetze geheime Vergehungen nicht verhüten konnten, kam ein besonders kluger Mann auf den Gedanken, die Götterfurcht zu erfinden, um die Menschen vom geheimen Bösen in Werken, Worten, Gedanken abzuschrecken. So verbreitete er den Glauben an die alles sehende und hörende Gottheit. Und sehr glaubhaft wies er den Göttern den Himmel zum Wohnsitz an; denn von dort kommen ja dem Menschen die Schrecken des Donners und Blitzes, von dort erscheinen ihm die Wunder des Sternenhimmels und die Sonne mit ihrem Glanz, von dort strömt der Regen herab. Plato setzt sich in dem religionsgeschichtlich bedeutsamen B. X der Gesetze mit diesen

[1]) Diels S. 365, die ähnliche Ausführung bei Lucrez V 1218—1240 wird durch Vermittelung Epikurs mit Demokrit zusammenhängen; vgl. Kleanthes (S. 114) und Seneca, Naturales Quaest. II 42, 3. [2]) Diels, Vorsokratiker II 1², Berlin 1907 S. 571, vgl. Persaios (S. 114). [3]) Diels S. 620 ff., vgl. Cicero De nat. deor. I 77. 118.

Strömungen, die er als weit verbreitet bezeichnet, auseinander. — Die Stimmungen der neuen Zeit, die Zerrissenheit des innersten Lebens, die Fülle der Zweifel und Probleme bringt auch hier Euripides wirkungsvoll zum Ausdruck, und der Spott der Komödie wie die Maßregeln der reaktionären Demokratie beweisen, daß weitere Kreise von dem Kampfe des Alten und Neuen erregt wurden.

Aber es ist nicht zu vergessen, daß gerade die mit Sokrates anhebende philosophische Entwickelung ihren Standpunkt über diesem Streit der Tagesmeinungen nimmt. Sie gewinnt, während die athenische Aufklärung mit ihrer oberflächlich radikalen Erledigung dieser Probleme als Fortsetzung ionischer Kulturentwickelung erscheint, eine sehr viel tiefere und ernstere Stellung zur Religion. Die Gründe dafür sind mannigfaltig. Vor allem steht die echt athenische Philosophie einer lebenskräftigen, von einem mächtigen Staatswesen und einer hohen geistigen Kultur getragenen und künstlerisch verklärten Religion gegenüber. Die Pietät für die väterlichen Traditionen, das Verständnis für den Wert des Symbolischen in der Religion, der künstlerische Sinn für die Schönheit der Form, die Schätzung der historischen Kontinuität, auch die Berührung mit jenem mächtigen Strome individuell mystischer Frömmigkeit wirken je nach der Verschiedenheit der Individualitäten in Sokrates, Plato, Aristoteles zusammen, um die ursprüngliche Verbindung von Philosophie und Religion wieder enger zu knüpfen und die Ethik durch Aufnahme geläuterter religiöser Motive zu bereichern. Teleologische Naturbetrachtung wird Grundlage einer ausgebildeten Theodicee und neuer religiöser Stimmungen, die Gottes Offenbarung in der Natur finden. Die Weltanschauung des Plato und Aristoteles[1], für die eine Trennung des Wissens und Glaubens noch undenkbar ist, gipfelt in einer individuellen, bei jenem mystisch, bei diesem mehr ästhetisch gerichteten Frömmigkeit, die ihren Bekennern einen vollen Ersatz für die Volksreligion geben wollte und mußte; und wie scharf die Kritik war, zeigt z. B. die Tatsache, daß Plato Homer und die Tragödie um seines rigorosen Ideales willen verwarf. Insofern untergräbt auch diese Philosophie den Volksglauben, indem sie sich selbst an dessen Stelle setzt. Den allgemeinen Zersetzungsprozeß

[1]) Aristoteles bezeichnet den Eindruck der meteorologischen Erscheinungen und der Pracht des Sternenhimmels, der Gesetzmäßigkeit der siderischen Bewegungen einerseits, die in Ahnungen der Träume und im Enthusiasmus sich offenbarende göttliche Kraft der Seele andrerseits als die beiden Quellen des Götterglaubens; s. Fr. 10—12 Rose, Zeller II 2 S. 793 ff. — Im Grunde sind der Sternenhimmel über uns und das Göttliche in uns (vgl. die Apotheose Platos in der Elegie an Eudemos und die Theorie des gottgleichen Herrschers) auch die wesentlichen Faktoren seiner Religiosität. Herakles faßt er als εὐεργέτης βροτῶν, s. Wilamowitz, Euripides' Herakles I[1] S. 331 Anm. 121 (334).

beschleunigt und vollendet auch auf religiösem Gebiete die große Umwandlung der politischen Verhältnisse durch Alexander. So weit die Religion im staatlichen Kult begründet war, verkümmerte sie. Wenn die Wurzel des stadt-staatlichen Lebens verdorrte, mußte auch die Blüte der in alle öffentlichen Institutionen verflochtenen Religion verwelken. Die Zeit des Glanzes des attischen Reiches ist auch die Zeit, wo die nationale Kraft und Bürgertugend im Bilde der Athena ihren idealen Ausdruck und in ihrem Kult die glänzendste Darstellung findet. National beschränkte Götter teilen die Geschicke ihrer Völker, erleben mit ihnen die Zeiten der Blüte und des Niederganges. So erscheinen die lokalen Stadtgötter in hellenistischer Zeit durch den großen Verlauf der Geschichte degradiert, wenn auch die berühmtesten hellenischen Heiligtümer durch den Philhellenismus der Könige mit neuem Glanze umkleidet werden. Die tiefere Seele echten religiösen Lebens vermißt man ebenso bei den neuen Kulten und Festen der Höfe wie bei den mit viel Reklame in Szene gesetzten festlichen Veranstaltungen der Städte. Das Sakrale wird immer mehr zur äußeren Etikette und leeren Form, zum Deckmantel politischer Berechnung und kommunalen Ehrgeizes. Auch die fromme Sitte des Weihgeschenkes wird veräußerlicht und verweltlicht[1].

Die rasch auf einander folgenden Staatsumwälzungen und großen Katastrophen der hellenistischen Zeit rufen bei der Menschheit ein Gefühl vollständiger Unsicherheit und Unbeständigkeit aller Verhältnisse hervor, erschüttern das Vertrauen auf die Zulänglichkeit der eigenen Kraft und auf das Regiment der alten Götter. Dieser Weltenlauf scheint von der Τύχη[2] beherrscht, die nach Laune und Willkür Reiche zerstört und neue schafft, das Hohe erniedrigt und das Niedrige erhöht, die ihre Macht in ruhe- und regellosem Wechsel, am liebsten in ganz unerwarteten Schickungen offenbart. Die Tyche dichtet unser Leben. Die Menschheit ist ein Spielball ihrer Launen. Sie kann ihre äußeren Geschicke so wenig bestimmen wie das Wetter. Kaum eine der göttlichen Mächte spielt in der Literatur eine größere Rolle. Die Tyche wird in der Kaiserzeit zur Allgottheit[3]. Schon ein Menandervers lautet ταὐτόματον ἔστιν ὡς ἔοικέ που θεός, aber wir

[1]) Reisch, Griech. Weihgeschenk 1890 S. 3. [2]) E. Rohde, Griech. Roman[2] S. 296—304, Misch S. 139. 140, Deubner, Roschers Lexikon III Sp. 2142 ff., von Scala, Studien des Polybios I 159 ff., A. Rainfurt, Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos, Freiburg i. B. 1905 S. 10 ff. Demetrios von Phaleron leitet in dem Bruchstück bei Pol. 29, 21 den Glauben an die Tyche von dem Eindruck der Katastrophen des letzten halben Jahrhunderts her. [3]) Besonders charakteristisch für diese Stimmungen ist Plin. N. h. II 22, vgl. Juvenal 10, 305/6 = 14, 315/6. Diese hellenistische Zufallsmacht ist verschieden vom älteren Τύχη-Glauben wie von der Fortuna, die erst später mit ihr identifiziert wird. Ueber Kult der Tyche s. Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens, Leipzig 1909 S. 226.

besitzen jetzt sogar eine Weihung, die auf Grund eines Traumes eine Pergamenerin der Kaiserzeit τῷ Αὐτομάτῳ darbringt [1]. In allem Ernste wird ausführlich die Frage hin und her erörtert, ob Alexander, ob die Römer ihre Erfolge der Tyche oder der eigenen Tüchtigkeit verdanken.

Es ist nur eine andere Gefühlsnuance, wenn neben der Tyche die Εἱμαρμένη (oder Ἀνάγκη) als alles beherrschende Macht gefeiert wird; denn unter dem Einfluß der stoischen Lehre und des immer weitere Kreise erfassenden Sternenglaubens gewinnt der Determinismus an Boden. Von den religiösen Bezeichnungen der höheren Mächte werden jetzt die unpersönlichen und unbestimmten bevorzugt [2], und der bunte Wechsel, in dem sich die Benennungen ablösen, beweist, daß nur die Erfahrung des störenden Eingreifens unberechenbarer Faktoren in das Bereich menschlicher Handlungen zugrunde liegt, daß man auf klare Vorstellung des Wesens dieser Mächte verzichtet. Auch sonst werden abstrakte Begriffe gern zu göttlichen Personen erhoben [3], ein Beweis, wie viel die persönlichen Götter an Macht verloren hatten; es ist begreiflich, daß die Philosophie an die Stelle des verlorenen Glaubens das im Grunde irreligiöse Vertrauen auf die eigene Vernunft und Persönlichkeit setzt. Wohl äußert sich in jenen abstrakten Fassungen der monotheistische Trieb oder richtiger die Entwicklung zum unpersönlichen Göttlichen. Aber nicht jede monotheistische Form darf, abgesehen von dem Inhalt, den Vorzug vor dem Polytheismus beanspruchen. Die monotheistische Richtung des Hellenismus ist schließlich doch nur das Produkt einer Auflösung und Entleerung der Religionen. Ihre geschichtliche Bedeutung liegt darin, daß sie die Formen geschaffen hat, in die das Christentum Eingang finden und einen neuen religiösen Gehalt gießen konnte.

Die Kontinuität der hellenistischen Entwickelung mit der älteren Zeit tritt auch in anderen vorherrschenden Strömungen deutlich hervor, die in den nächsten Abschnitten zu behandeln sind. Ein Ergebnis der älteren Entwickelung (S. 47 ff.) ist, daß die Philosophien jetzt zugleich als Konfessionen auftreten. Die Metaphysik der neuen Systeme will die Religion ersetzen; die neuen Philosophien setzen die Volksreligionen auf das Niveau des Aberglaubens, den sie bekämpfen, herab, und die Stoa kann zu ihnen nur ein Verhältnis gewinnen, indem sie sie umdeutet und mit ihren rationalistischen Ideen durchdringt (§ 2). — Der Mythus stirbt nicht, schon

[1]) H. Hepding, Athen. Mitt. 1910 S. 458. [2]) Der Gebrauch der unbestimmten Ausdrücke wie θεός, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον ist älter (Fr. Nägelsbach, Nachhomerische Theol. S. 138 ff.), ihre Bevorzugung und Bereicherung für die hellenistische Zeit charakteristisch. [3]) Hepding S. 461, Deubner in Roschers Lexikon III 2068 ff.

weil die Poesie von seinen Stoffen und Motiven lebt: muor Giove e l'inno del poeta resta. Aber die für ein weiteres Publikum bestimmten Prosabearbeitungen gestalten den Mythus teils um zu romanhafter Unterhaltungslektüre, teils machen sie ihn zum Träger der rationalistischen Zeittendenzen. Auch diese Richtung war alt (§ 3). — Echt griechische Triebe der Vergöttlichung des Menschen werden ausgestaltet zum Herrscherkult, der für das hellenistische Zeitalter besonders charakteristisch ist. Wenige überragende Menschen bestimmen jetzt das Schicksal der Welt; die dumpfe Resignation einer Menschheit, mit der sie zu spielen scheinen, sucht einen Halt bald im Glauben an ein von allen äußeren Schicksalsschlägen unabhängiges Glück der Persönlichkeit, bald in williger Hingabe an die Ueberlegenheit der Gewaltigen, in deren Erfolgen sich eine die Grenzen der Menschlichkeit übersteigende Macht der Persönlichkeit offenbart (§ 4). — Schon auf die Verbreitung des Herrscherkultes haben vielfach orientalische Vorstellungen eingewirkt. Mit dem Niedergang des Hellenismus seit dem II Jahrhundert dringen orientalische Anschauungen und Traditionen erobernd vor und werden von den Griechen angeeignet. Die Erneuerung der griechischen Mystik, die in Poseidonios einen glänzenden Vertreter findet, bietet dem Synkretismus mancherlei Anknüpfungen. In der Entwickelung des römischen Kaiserreiches erreicht er seine Höhe (§ 5).

2 Hellenistische Philosophie

Die Philosophie des hellenistischen Zeitalters will dem Gebildeten zugleich Religion sein, mag sie nun in der Ethik überhaupt einen vollgültigen Ersatz für die Religion finden (S. 47 ff.) und diese verflüchtigen oder tolerieren (Skepsis und Epikur) oder die philosophische Religion an Stelle der volkstümlichen setzen. Auflösend und zersetzend wirkt sie in jedem Falle auf die Volksreligionen, auch wenn sie, wie die Stoa, Fühlung und Anschluß an dieselben sucht.

In ewiger ungetrübter Freude und Selbstgenuß, unbekümmert um diese Welt und in ihren Lauf nicht eingreifend leben Epikurs anthropomorphe Götter in den Zwischenwelten als reinste Repräsentanten des hedonistischen Lebensideales [1]. So leicht die Gegner diese Theologie verspotten konnten, schon die Versuche, sie erkenntnistheoretisch zu begründen, zeigen, daß Epikur diese Frömmigkeit Herzenssache war; und er tritt wie ein Religionsstifter auf und sammelt eine Gemeinde, zu der auch Frauen gehören [2]. Im Gegensatz

[1]) Usener, Epicurea S. 71. 232 ff. [2]) Vgl. Schwartz, Charakterköpfe II 2.

zu der auf Egoismus und Furcht gegründeten volkstümlichen Frömmigkeit geht diese Frömmigkeit aus der interesselosen Bewunderung der die Menschen überragenden Wesen hervor. Sie ruht wesentlich auf ästhetischer Stimmung, schließt zwar die Beteiligung an der väterlichen Religion nicht aus [1], tritt aber doch durch den ganz verschiedenen Inhalt ihres religiösen Fühlens in schärfsten Gegensatz zur Volksreligion. »Gottlos ist nicht, wer die Götter der Menge vernichtet, sondern wer den Göttern die Vorstellungen der Menge anhängt« (S. 60, 7 Us.). »Erfüllte Gott die Gebete der Menschen, so würden sie bald alle zugrunde gehen, da sie beständig einander alles Schlimme wünschen« (S. 259, 1). Und auch die sonst gebräuchlichen Religionsübungen erscheinen auf diesem Standpunkt absurd [2], ebenso Orakelwesen und jede Art von Divination (S. 261. 262). Die Polemik richtet sich weiter gegen die Mythen der Dichter, die den Göttern Affekte zuschreiben und von ihren Kämpfen, Verwundungen, Zerwürfnissen, Ehebruch und Fesselung, Geburt und Tod zu erzählen wissen [3]. Sie bekämpft alle theologische Metaphysik, besonders die stoische Theologie und Vorsehungslehre. Weder in der Organisation des Menschen noch in der des Kosmos noch in dem Weltlauf mit allen seinen schreienden Ungerechtigkeiten vermag Epikur irgendwie das Walten einer göttlichen Vorsehung wahrzunehmen [4]. Er meint seinen Jüngern die Selbständigkeit der Persönlichkeit nur sichern zu können, wenn er sie vom Wahne eines Jenseits und eines Eingreifens der Götter in die menschlichen Schicksale befreit.

Erfolgreicher als Epikur von seinem dogmatischen Standpunkte aus bekämpft die akademische Skepsis (S. 47. 54) die Metaphysik wie den Volksglauben. Selbst die uns erhaltenen zerstreuten Reste [5] lassen noch

---

[1]) Usener S. 258, 14 κατὰ τὸ πάτριον 20 κατὰ τοὺς νόμους. Cicero De nat. deor. I 85 *novi ego Epicureos omnia sigilla venerantes* und Oxyrynchos Papyri II Nr. CCXV (Wilamowitz, Gött. Gel. Anz. 1900 S. 35). [2]) Lucr. V 1198

nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum nec votis nectere vota.

Plutarch Mor. p. 398 A sagt der Epikureer Boethos: λίθῳ παντὶ καὶ χαλκῷ συμφυράσομεν αὐτόν. [3]) Cicero De nat. deor. I 42, Philodem Περὶ εὐσεβείας her. von Gomperz, Leipzig 1866 und die von mir („Philos Schrift über die Vorsehung", Berlin 1892 S. 58 ff.) nachgewiesene epikureische Quelle Philos. [4]) S. 248 ff., die epikureische Quelle Philos, s. Wendland a. a. O. S. 68. 72. 73 ff. 12 ff. [5]) Cicero De nat. deor. III und I 57 ff., Sextus Emp. IX 137 ff., vgl. A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892. Vick, Hermes XXXVII S. 230 ff. Ich beschränke mich auf K. als den typischen und bedeu-

deutlich erkennen, daß Karneades' (etwa 214—129) Bestreitung des Götterglaubens, welche Dichter, Philosophen und den Volksglauben berücksichtigte und keine Möglichkeit unerörtert ließ, die umfassendste, gedankenreichste, scharfsinnigste ist, die das Altertum hervorgebracht hat. Die Begründung des Götterglaubens aus der Allgemeinheit seiner Verbreitung, die Stoiker und Epikureer als Beweis anriefen, bestreitet Karneades durch den Hinweis auf die Atheisten; und der Stoa hielt er noch besonders den Widerspruch der Berufung auf diese Instanz mit ihrem Dogma, daß die Menge der Menschen Toren seien, vor [1]. Die anthropomorphen Vorstellungen werden bekämpft durch den Hinweis auf ihre Entstehung, auf den Widersinn der aus der Uebertragung menschlicher Gliedmassen, Tugenden, Affekte auf die Götter sich ergebenden Konsequenzen [2]. Wenn sich Epikur auch für die Annahme menschenähnlicher Götter auf die Allgemeinheit dieser Vorstellung berief, so wird dem die Tatsache entgegengehalten, daß die Aegypter ebenso fest von ihrem Glauben an die Tiergestalt der Götter überzeugt sind, wie überhaupt mit Erfolg auf den Widerstreit der mannigfachen Vorstellungen über die Götter hingewiesen wird [3]. Der stoische Versuch, den Pantheismus mit der Volksreligion in Ausgleich zu bringen, wird abgewiesen durch den Widerspruch gegen die allegorische Ausdeutung, die den Götternamen einen ganz andern Sinn als den gewöhnlichen unterschiebe und vergeblich die Absurdität der Mythen aufzuheben suche [4]. Und der stoischen Gleichsetzung der vielfachen göttlichen Potenzen mit den Göttern des Volksglaubens tritt Karneades durch Kettenschlüsse entgegen, die den Widersinn der Annahme aus der Konsequenz einer unabsehbaren Götterreihe deduzieren. Ist Zeus Gott, so muß es auch sein Bruder Poseidon sein. Ist es Poseidon, so auch Acheloos, der Nil, jeder Fluß, dann aber auch jeder Bach [5]. Die Ablehnung auch nur des letzten Gliedes der Reihe führt zur Ablehnung der ganzen Reihe und auch des ersten Gliedes. Andere Reihen sind z. B.: Aphrodite, ihr Sohn Eros, Ἔλεος, Φόβος, überhaupt die πάθη; Demeter, Erde, Teile der Erde; Sonne und Mond, Lucifer, Planeten, Fixsterne, Iris, Wolken, alle möglichen meteorologischen Erscheinungen [6]. Karneades bestreitet die gesamte stoische

tendsten Vertreter des religiösen Skeptizismus (vgl. S. 59) und gehe auf seinen Vorläufer Arkesilaos wie auf Pyrrhon nicht ein. [1]) Cicero De nat. deor. I 62 ff. III 11. — I 63. 86 hebt Cicero hervor, daß die großen Verbrecher sich durch keine religiösen Skrupel stören lassen, vgl. Plinius Nat. Hist. II 21. [2]) Cicero I 77 ff., III 38 Sext. 152 ff. [3]) Cicero I 81. 82. III 47. [4]) Cicero III 11. 62. 63. Ebenso äußert sich der Epikureer I 36. 40. 41. [5]) Sext. IX 182, vgl. Cicero III 43. [6]) Sext. 186. 187—189 vgl. Cicero III 52. — Cicero III 51. — Aus anderer Quelle stammen die Indices deorum III 42. 53—60, in denen alte theologische Pseudo-Gelehrsamkeit alle Traditionen

Kosmologie und Teleologie, die Auffassung der Welt als ζῷον und göttliches Wesen [1], besonders die Lehre von der Vorsehung. Der Behauptung, daß die Fürsorge der Götter in der dem Menschen verliehenen Gabe der Vernunft sich offenbare, widerspricht all das Unheil, das aus dem gerade nach stoischer Lehre überwiegenden Mißbrauch dieser Gottesgabe folgt. Der Einwand, daß für den Mißbrauch die Menschen allein verantwortlich zu machen seien, wird abgewiesen, da die Möglichkeit des Mißbrauches in der von den Göttern geschaffenen Natur des Menschen begründet wäre. Und wenn die Götter nicht alle Menschen gut schaffen konnten, so sollten sie wenigstens für das Wohlergehen der Guten sorgen [2]. Statt dessen sieht man, daß Glück und Unglück oft gerade im umgekehrten Verhältnis von Tugend und Laster verteilt sind. Das Glück der Ungerechten und Gottlosen widerlegt die Annahme einer göttlichen Vorsehung. Wendet man ein, daß die Strafe sie, wenn auch oft spät, endlich doch trifft, so wäre es doch richtiger, sie von vornherein an ihren Untaten zu hindern. Und sagt man, daß die Frevler oft in Kindern und Kindeskindern bestraft würden, so wäre das eine schreiende Ungerechtigkeit [3]. — In ausführlicher Argumentation verwirft Karneades im Gegensatz zur Stoa Astrologie und alle Formen der Divination [4]; und der beliebten stoischen Methode, den Unglauben in einer Flut frommer und erbaulicher Geschichten zu ersäufen, setzt er den absoluten Zweifel an der Wahrheit solcher Erzählungen entgegen.

Es ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Ganzen der dialektischen Bekämpfung des Dogmatismus, den ich hier mitteilen kann. Mit derselben Methode werden die Grundlagen der Sittlichkeit, des Rechtes, des Staatslebens, überhaupt alle Wissensinhalte in Zweifel gezogen. Und dieser Bestreitung der einzelnen Wissenssätze geht vorauf eine erfolgreiche Bekämpfung der damals gültigen Erkenntnismittel der Wissenschaft; das Eingehen in die Einzelheiten ist nichts als Anwendung der skeptischen Prinzipien. Daß trotzdem die Skepsis an wissenschaftlicher Forschung sich beteiligen kann (vgl. S. 47), daß sie die Mathematik hochhält und in der Medizin das Experiment als neues Erkenntnismittel handhabt, hängt mit ihrem Verhalten zur Praxis des Lebens zusammen: Hunger und

durch Unterscheidung synonymer Götter zu konservieren suchte; s. W. Michaelis, De origine indicis deorum, Berlin 1898, der auch die von den christlichen Apologeten benutzten Kataloge z. B. über geschlechtliche Ausschweifungen der Götter, Göttergräber u. a. zusammenstellt. [1]) Die Gründe s. Schmekel S. 305. 306, Vick S. 234 ff. [2]) Cicero III 65—79. [3]) Cicero III 80 ff., Wendland a. a. O. S. 47 ff. [4]) Wendland S. 24 ff. 36 ff., Fr. Boll Fleckeisens Jahrb. Suppl. XXI S. 181 ff. — K. Hartfelder, Die Quellen von Ciceros zwei Büchern De div., Freiburg i. B. 1878 S. 13 ff.

Durst sind unmittelbar Erfahrungen; darum esse und trinke ich, wenn ich auch keine Erkenntnis von diesen Funktionen habe; Sitte, Religion, Staat sind auch Gegebenheiten, denen ich mich unterwerfe. So heißt es denn Cicero III 44, Karneades habe nur die Beweise der Philosophen widerlegen wollen; es habe im die Absicht ganz fern gelegen, den Götterglauben aufzuheben. Und mit einer den Zwiespalt geflissentlich hervorhebenden erstaunlichen Schroffheit bekennt sich der Vertreter der akademischen Lehre bei Cicero, der Pontifex Cotta, zu der doppelten Buchführung auf den Gebieten des Wissens und des Glaubens, die ihm trotz aller Skepsis die Aufrechterhaltung des väterlichen Glaubens ermöglicht[1]. In dieser Anerkennung des Wertes der väterlichen Tradition scheint sich die Skepsis von Epikur nicht viel zu unterscheiden.

Merkwürdigerweise hat diejenige Schule, die mit ihrem Pantheismus und dem Begriffe der immanenten Gottheit von den gewöhnlichen religiösen Vorstellungen sich am weitesten zu entfernen schien, den engsten Anschluß an die Volksreligion gesucht. Im Zusammenhange der stoischen Philosophie mit dem Kynismus ist diese Haltung der stoischen Theologie nicht begründet; vom Kynismus hat sie nur das Mittel allegorischer Umdeutung der Mythen übernommen. Die Kyniker haben von der Sophistik den Widerspruch gegen die Macht des Konventionellen geerbt, und sie haben auch im Gebiete des religiösen Herkommens die extremen Konsequenzen gezogen und in plebejischer Roheit alles, was dem antiken Menschen heilig war, mit derbem Spott überschüttet. Durch ihre pietätslose Verwerfung aller väterlichen Tradition und jedes religiösen Brauches stechen sie von allen andern Philosophenschulen ab und sind trotz ihres Monotheismus die Radikalen und im antiken Sinne Atheisten, d. h. solche, die die väterlichen Religionsübungen verwerfen[2]. Von jener kynischen Negation, deren Einfluß noch Zenons Πολιτεία verrät (S. 41 ff.), hat sich die herrschende Theologie der stoischen Schule losgesagt.

Die Philosophie der Stoa zeigt ein merkwürdiges Doppelantlitz, spekulative Weltanschauung auf der einen Seite, auf der andern ein feinfühliges Eingehen auf die Bedürfnisse der Zeit und eine Anpassungsfähigkeit an die Wirklichkeit, durch die diese Philosophie wie keine andere berufen war, den wechselnden Stimmungen der Zeit einen zusammenfassenden Ausdruck zu geben (S. 41). Betrachten wir zunächst auf religiösem Gebiete die spekulative Richtung. In stetem Wechsel der großen Weltperioden läßt die Gottheit

[1]) Cicero III 2 *opiniones, quas a maioribus accepimus* 9 *mihi enim unum sat erat, ita nobis maiores nostros tradidisse* 43. Andere Belege in Rohdes Griech. Roman[2] 229[1]. Pyrrhon war Priester. [2]) Zeller II 1[4] S. 328 ff., J. Bernays, Lukian und die Kyniker, Berlin 1879 S. 30 ff. (Anders Gerhard, Phoinix S. 79 ff.).

Elemente und alle Wesen des vielgestaltigen Kosmos aus sich hervorgehen und nimmt alles wieder in die ursprüngliche Einheit auf. In ewigen Rhythmen bewegt sich der Weltprozeß in den immer wiederkehrenden Grenzen der διακόσμησις und ἐκπύρωσις. Die eine göttliche Urkraft, physisch als Pneuma und Aether, geistig als Weltseele, λόγος, εἱμαρμένη, πρόνοια gefaßt, durchdringt den Kosmos und hält jedes einzelne Wesen zusammen. In größerer oder geringerer Stärke, in feinerer oder gröberer Qualität offenbart sie sich in bald unmittelbaren, bald mannigfach vermittelten Wirkungen und Teilkräften, die von ihr ausgehen. Sie entfaltet sich in den Elementen und offenbart sich in der feurigen Natur, der regelmäßigen Bewegung der Gestirne und dem dadurch bewirkten gleichmäßigen Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter; sie durchdringt in der Stufenfolge von νοῦς, ψυχή, φύσις, ἕξις die Einzelwesen. Dieser erhabene pantheistische Monotheismus, der die Einheit und Gesetzmäßigkeit des Kosmos aufs wirkungsvollste verkündet, der Physik und Ethik unter dasselbe göttliche Gesetz stellt und ihnen die tiefste Begründung gibt, hat auf die Läuterung der religiösen Vorstellungen und auf die Verbreitung eines universalen Gottesbegriffes einen mächtigen Einfluß ausgeübt.

Dennoch hat diese Theologie, die im Grunde nur ein göttliches Urwesen und zwar ein unpersönliches kennt, den Anschluß an die volkstümliche Religion geflissentlich gesucht. Diese Anknüpfung ist sicher nicht nur bestimmt durch politische Berechnung und das praktische Interesse, den volkstümlichen Götterglauben als eine für die Menge unentbehrliche Stütze der sittlichen Ordnung aufrecht zu erhalten, sondern auch durch die Tiefe eines religiösen Gefühles, das sich bewußt ist, menschlich beschränkte Bilder und anthropomorphe Vorstellungen nicht entbehren zu können, um die Macht des Göttlichen und das persönliche Verhältnis des einzelnen zu demselben zum Ausdruck zu bringen, und durch die pädagogische Absicht, den Volksglauben mit reineren religiösen Vorstellungen zu durchsetzen und so zum Vehikel einer höheren philosophischen Religion zu machen. So entsteht eine freilich nicht erfreuliche Vermittelungstheologie. Die Stoa findet die Anknüpfung ihrer Theologie an den Volksglauben, indem sie als das beiden gemeinsame Moment die Vorstellung stark betont, daß die Welt in allen ihren Teilen von göttlichen Kräften und Wirkungen erfüllt ist, eine wesentliche Differenz aber übersieht: die Götter des Volksglaubens sind Personen, die im Verhältnis zum Menschen stehen; die stoischen Kräfte sind unpersönlich und haben nur ein Verhältnis zum Kosmos. Und nachdem die Stoa einmal sich gewöhnt hat, den volkstümlichen, in Sagen, Sprichwörtern, Dichtungen niedergelegten Vorstellungen

eine besondere Bedeutung beizulegen und in ihnen den symbolischen Ausdruck tieferer Weisheit zu suchen, ergreift der Prozeß der Harmonisierung philosophischer und historischer Religion auch die ihm scheinbar völlig widerstrebenden Gebiete des abstrusen Aberglaubens und bereichert das System mit Lehren, die nur dem Wunsche, jene Ausgleichung konsequent durchzuführen, ihren Ursprung zu verdanken scheinen. So rechtfertigt die Stoa Orakelwesen und Traumdeutung mit der Lehre vom göttlichen, im Enthusiasmus sich offenbarenden Ursprunge der Seele; sie weiß Astrologie und alle Arten »künstlicher« Divination mit ihrer Lehre vom Schicksal und vom inneren Zusammenhange und der Sympathie aller Teile der Welt in Einklang zu setzen; sie etabliert in ihrer Dämonenlehre den niederen Volksglauben; sie bringt mit einem von aller Kritik verlassenen Sammeleifer eine Unzahl frommer Geschichten zusammen, um damit den wissenschaftlichen Scheinbeweis zu ergänzen und zu stützen.

Das Hauptmittel, die erwünschte Konkordanz herzustellen, ist die allegorische Deutung. Wir wissen, daß schon die älteren Stoiker sich mit allegorischer Umdeutung homerischer und hesiodischer Dichtungen, einzelner Göttergestalten und Mythen beschäftigten [1], daß im II Jahrhundert v. Chr. der Pergamener Krates und der Theologe Apollodor sich in derselben Richtung bewegt haben. In breiten Massen liegt uns ältere Erudition wie spätere Fortbildung vor in dem Handbuche des Cornutus [2] (o. S. 79. 84), in des unbekannten Heraklit Schrift über die allegorischen Stellen Homers [3] und in Kommentaren, die bis in späte byzantinische Zeit diese Exegese pflegen [4]. Bezeichnend ist, daß diese Harmonistik sich auch an weite Kreise wendet. Wenn sie später auch auf Virgil und von hellenistischen Juden und Christen auf ihre heiligen Schriften angewandt wird, sehen wir, daß diese Art der Exegese allgemein anerkannt ist.

Durch meist willkürliche Etymologien werden die Götter des Volksglaubens zu physischen und geistigen Potenzen gemacht, ihre Mythen, Attribute, Begleiter der stoischen Deutung angepaßt, der Zweck, auf diesem Wege wahre Frömmigkeit und Moral zu ver-

[1]) S. z. B. Zeno Fr. 100. 103. 121. 167. 169, Chrysipp in Stoic. vet. fragm. Bd. II Fr. 909. 1061 ff. v. Arnim, Diogenes Fr. 33. Bréhier, Chrysippe, Paris 1910 S. 203 ff. 36. [2]) Ed. Lang, Leipzig 1881. Der Mangel an Zusammenhang, den Lang öfter durch Annahme von Interpolationen willkürlich herstellt, spricht für spätere Ueberarbeitung. Vielleicht gehören dieser die Anreden ὦ παιδίον, παῖ, τέκνον an (vgl. den Schluß der Schrift). [3]) Ed. societatis philolologae Bonnensis sodales. Lpz. 1910. [4]) Die sehr komplizierte Verästelung aller dieser Schriften behandelt die scharfsinnige Diss. von C. Reinhardt, De Graecorum theologia capita duo, Berlin 1910. Er orientiert auch über die moderne Literatur (vgl. Diels, Doxographi S. 88).

breiten, offen ausgesprochen (s. z. B. Cornutus S. 76). Zeus wird mit ζῆν, der Akkusativ Δία mit διά zusammengebracht, Hera ist gleich ἀήρ, Hades (= Ἀΐδης) die untere Luftschicht. Die Häufung verschiedener sich ausschließender Deutungen macht an der Methode nicht irre; denn die Fülle der Deutungen erweitert nur den Machtbereich des Gottes und erhöht das Ansehen der tiefen Urweisheit, die das Altertum in Symbole und Rätsel zu kleiden wußte (Corn. S. 76 2 ff.). Mit Vorliebe werden die Götter zu λόγοι, göttlichen Teilkräften im Sinne der Stoa erhoben [1]. Der Mythos von der Zerreißung des Dionysos ist bildliche Einkleidung der Weinbereitung, Herakles und Odysseus werden zu sittlichen Heroen umgedeutet (o. S. 49).

Homer war zum Problem geworden (S. 100. 107 f.). Die Allegoristen erkennen die ältere Kritik als berechtigt an und sind im Grunde mit der Skepsis und Epikur einig, daß es unmöglich sei, Göttern menschliche Leiden und Leidenschaften beizulegen, von ihren Kämpfen und ihrer Verwundung zu reden. Aber sie meinen, in ihrer Methode allegorischer Deutung das unfehlbare Mittel gefunden zu haben, die Ehre der Dichter zu retten, die radikalen Konsequenzen Platos und Epikurs abzulehnen und aus dem Urborne ältester Weisheit immer neue Offenbarungen zu schöpfen. Homer ist die Quelle aller Weisheit und Erkenntnis, aus der alle Denker getrunken haben, der undankbare Plato vor allen; die moderne Physik und Theologie, Kosmographie und Geographie ist ihm schon in allem bekannt gewesen. Die Stimmen der Alexandriner, die in dieser pseudowissenschaftlichen Exegese mit Recht die Verkennung des wahren Wesens der Poesie sehen, werden überhört. Die Schrift Heraklits offenbart, mit welcher Leidenschaft und blindem Unverstand von Rationalisten und Allegoristen eine gleich schlechte Sache geführt wird. Es gibt für Heraklit nur die Alternative, Homer der Gottlosigkeit zu zeihen oder durch allegorische Auslegung zu beweisen [2], daß man nur den verborgenen tiefen Sinn anstößiger Stellen zu entdecken brauche, um aus ihnen die Mysterien tiefster Weisheit zu schöpfen. So wird denn z. B. Apollon als Helios gefaßt und die Pest vom Sonnenbrand abgeleitet, um für eine das sittliche Gefühl verletzende Handlung des Gottes einen rein physischen Vorgang

[1]) Z. B. Corn. S. 20, 18 τυγχάνει δὲ ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος ὤν, ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί, 4, 13 Poseidon λόγος καθ' ὃν ἰδίει ἡ φύσις, 8, 13 Okeanos ὁ ὠκέως νεόμενος λόγος, 29, 5. 51, 13. [2]) Heraklit S. 1, 5 πάντα γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν 32, 18 ταύτης τοίνυν τῆς ἀσεβείας ἕν ἐστιν ἀντιφάρμακον, ἐὰν ἐπιδείξωμεν ἠλληγορημένον τὸν μῦθον 39, 15. 40, 6. 75, 20 ἐπιγνώσεται, τὸ δοκοῦν αὐτῷ ἀσέβημα πηλίκης μεστόν ἐστι φιλοσοφίας, [Longin] Περὶ ὕψους 9, 7 ἀλλὰ ταῦτα φοβερὰ μέν, πλὴν ἄλλως, εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο, παντάπασιν ἄθεα καὶ οὐ σῴζοντα τὸ πρέπον und die dort von Jahn-Vahlen angeführten Parallelen.

einzutauschen. Die Fesselung der Götter, der Sturz des Hephaistos, das Aufhängen der Hera, der Ehebruch des Ares mit Aphrodite u. a. m. wird im Sinne der stoischen Elementenlehre umgedeutet, und das alles in der Ueberzeugung, daß damit erst das rechte Verständnis und der vollkommene Genuß der Dichtung ermöglicht werde. Diese Auslegung ist den Allegoristen eine kostbare Geheimwissenschaft, die erst den wahren dem nicht Eingeweihten völlig verschlossenen Sinn eröffnet[1]. Als ὑπόνοια, ἀλληγορία, φυσικὸς λόγος, φυσιολογία stellen die Stoiker den verborgenen Sinn dem auf der Oberfläche liegenden entgegen.

Die Neigung der Stoa zum religiösen Empirismus zeigt sich auch in der Art, wie sie frühere Erklärungen des religiösen Phänomens übernimmt. Kleanthes erkennt vier Quellen des Götterglaubens an, die Ahnung des Künftigen, die dankbare Anerkennung der nützlichen Gaben der Natur, die Wirkung der meteorologischen Erscheinungen und als wichtigste den Eindruck des Sternenhimmels[2]. Und Persaios, wie Kleanthes ein Schüler Zenons, hebt besonders hervor, daß die Wohltäter der Menschheit und die Dinge, welche dem Menschen nützen und sein Leben erhalten, göttlicher Verehrung gewürdigt seien[3]. Eine noch mehr Kategorien scheidende Behandlung des Poseidonios haben wir in mehreren abgeleiteten Quellen[4]. Es sei nur erwähnt, daß hier als Beispiele der Vergötterung des Nützlichen, neben der auch Vergötterung des Schädlichen angenommen wird, Dionysos und Demeter d. h. Wein und Brot, als vergottete Wohltäter Herakles, Dionysos, die Dioskuren genannt werden.

Die Theologie der Stoa ist für die hellenistische Entwickelung besonders charakteristisch: Rationalismus ist die Signatur auch der Religiosität des älteren Hellenismus. Die Stoa muß den Volksglauben rationalisieren, um mit ihm ein Bündnis eingehen zu können. Daß sie das tut, ist lehrreich: eine Darstellung, die wesentlich die vorwärtstreibenden Faktoren der Entwickelung betont, muß sich stets bewußt sein, daß auch das Alte, innerlich Abgelebte oft lange Zeit als hemmender Widerstand noch eine Macht bedeutet. Die Volksreligion besteht noch in den alten Formen fort; aber sie bedarf schon äußerer philosophischer Stützen. So wird die Stoa Schöpferin der Apologetik, die im Grunde die alten Formen völlig ihres inneren Gehaltes beraubt. Daß diese Apologetik über den griechischen Horizont hinausblickt, ist bemerkenswert: In alle Völker sind von Natur die Keime der Gotteserkenntnis eingepflanzt, die die

[1]) Her. S. 4, 8 ff. 75, 17 ff. [2]) Fr. 528 in Stoic. vet. fragm. ed. von Arnim. 2 fanden wir S. 102 ff. bei Prodikos, 1 bei Aristoteles, 3. 4 bei Demokrit, Kritias, Aristoteles. [3]) Bd. I. Fr. 448 von Arnim, vgl. II 1076. 1077. [4]) Archiv für Gesch. der Philos. I S. 201 ff.

Philosophie zur Entfaltung bringt. Nach mancherlei früheren Ansätzen hat die Stoa die Methoden geschaffen, nach denen auch fremde Religionen umgedeutet und griechischem Verständnis nahe gebracht werden konnten. Wie sehr damit die synkretistische Ausdeutung der Religionen gefördert und wie wichtig das neue positive Verhältnis von Philosophie und Religion geworden ist, wird die weitere Entwickelung zeigen.

3 Rationalistisch-pragmatische Mythenbehandlung

Mythos und Historie sind für das antike Bewußtsein nicht so streng geschieden, wie das moderne Gefühl anzunehmen geneigt ist. Der Mythos ist den Griechen die älteste Geschichte. Das mythische Denken ist nie ganz durch eine die Wahrheit suchende Forschung wirklich abgelöst und ausgeschieden worden. Die erwachende Reflexion und die fortschreitende Aufklärung haben die Geltung des Mythos nicht beseitigt; sie haben nur dazu geführt, daß er umgestaltet und den herrschenden Anschauungen bewußt oder unbewußt angepaßt, schließlich zersetzt wurde. Der Mythos, der etwas anderes ist als die Religion, nimmt ein neues Kostüm an und kleidet sich in neue Formen, aber aktuell ist er in weiten Kreisen stets geblieben. Die frei gestaltende Dichtung der Rhapsoden, die uns noch heute entzückende Kunst des ionischen Geschichtenerzählers, der konservative Sammeleifer systematisierender Dichter und Genealogen, die auf die eigene Klugheit und Skepsis stolze Pragmatisierung der ältesten Rationalisten, die mysteriöse Weisheit der Allegoristen, sie sind alle Stadien eines zusammenhängenden Prozesses, der die Perioden der geistigen Entwickelung widerspiegelt und der beweist, daß trotz der skeptischen und oft radikalen Unterströmung das alte Erbe der Väter seinen mit den Zeiten freilich stark wechselnden Wert behalten hat. Und nachdem besonders die peripatetische Schule die Methode gelehrt hatte, den Mythos in seinem ursprünglichen Sinne zu begreifen und zu genießen, hat zwar die ernste Forschung nicht erfolglose Mühe aufgewandt, den reichen Bestand der Traditionen mit möglichster Treue zu bewahren und mit tieferem Verständnis zu durchdringen; aber auch in hellenistischer Zeit ist der Trieb nicht erstorben, den Mythos für die Gegenwart aktuell und lebensfähig zu machen, die alten Schätze durch Umgestaltung und freie Erfindung in neuen Formen auszuprägen. Alexanders Taten sind sofort in den Mythos projiziert worden. Das Unterhaltungsbedürfnis forderte mit der fortschreitenden Bildung eine breite, für uns fast völlig verlorene Literatur; Novellensammlungen, Liebesgeschichten, utopische Politien, Reiseromane, die schon von den Zeitgenossen ins Phan-

tastische gezeichnete, von der rhetorisierenden Historie immer wieder nach dem Zeitgeschmack und wechselnder Tendenz umgemodelte, endlich ganz in den Roman auslaufende Alexandergeschichte mußten es befriedigen. Solche Literatur ist an und für sich ephemer, sie wird immer neu aufgelegt, und die Produktion der folgenden Generationen verschlingt die Erzeugisse der voraufgehenden; späte Ableger der Gattung müssen uns einen Ersatz geben für die dürftigen Reste der auf diesem Gebiet der populären Literatur so fruchtbaren hellenistischen Zeit. So erscheinen auch immer neue, gar keine wissenschaftlichen Zwecke verfolgende, nur auf die unversiegliche Freude des Griechen an schönen Geschichten rechnende Mythenbearbeitungen, in denen aktuelle Tendenzen, rhetorische Effekte, pikante Züge die Naivetät und den Zauber der alten Poesie verdrängen. Denn die Geschichten müssen jetzt leidlich rationell sein, des Teratologischen und Märchenhaften entkleidet, sich in den Grenzen der Möglichkeit bewegend. Dazu fordert der neu erschlossene oder jetzt leichter zugängliche Schatz orientalischer und ägyptischer Traditionen, Mythen, Novellen zu hellenisierender Umarbeitung heraus. Das alles erzeugt eine reiche, zwischen Wahrheit und phantastischer Dichtung, scheinbarer Wissenschaft und populärer Unterhaltung die Mitte haltende Literatur.

Die rationalisierende Umdichtung ergreift die griechische wie die orientalischen Religionen (S. 39 f.). Es schien ein Leichtes, die an jener erprobten Methoden und Prinzipien auch auf den gleichartigen Stoff dieser anzuwenden. Denn die Voraussetzung ist dem Griechen und dem Römer selbstverständlich, daß der polytheistische Glauben aller Völker den gleichen göttlichen Mächten gilt, die nur mit verschiedenen Namen genannt werden[1]. In diesem Sinne hat Herodot die ägyptischen und griechischen Götter ausgeglichen, Tacitus den germanischen die römischen Namen substituiert. Und diese Voraussetzung hat die Vermischung der Religionen erleichtert und gefördert.

Der unter Ptolemaios I (323—285) in Aegypten lebende Hekataios (S. 39) hat in seinen Αἰγυπτιακά die ägyptische Geschichte modernisiert und hellenisiert, indem er die Ideale seiner Zeit, den aufgeklärten Absolutismus, philosophische Moralsätze, eine rationelle Religion in die alte Zeit verlegte[2]. Uns gehen hier nur die religions-

[1]) Wer sich diese Voraussetzung klar gemacht hat, darf z. B. für die Herleitung des Demeter- oder Dionysoskultes aus Aegypten sich auf antike Zeugnisse nicht berufen. [2]) S. E. Schwartz, Rh. M. XL S. 233—262 und Wissowas Realenzykl. V Sp. 669 ff. Die Reste in Müllers Fragm. Hist. Graec. II S. 384 (unvollständig). Der größte Teil von Diodor Buch I geht auf Hekataios zurück.

geschichtlichen Ausführungen an: Die ersten Menschen, die in Aegypten entstanden, hielten, als sie den staunenden Blick auf den Kosmos richteten, Sonne und Mond für die beiden ewigen Götter; sie nannten sie Osiris und Isis. Aber auch die Elemente, aus denen die Welt wie der Leib aus den Gliedern sich zusammensetzt, nannten sie Götter, nämlich das Pneuma Zeus, das Feuer Hephaistos, die Erde Demeter, das Nasse Okeanos, die Luft Athena. In Gestalt der heiligen Tiere oder auch Menschen erscheinen sie auf Erden [1]. Neben den himmlischen Göttern gibt es auch irdische, Sterbliche, die wegen ihrer Klugheit und ihrer Verdienste um die Menschen Unsterblichkeit erlangten; zum Teil sind es die ältesten Könige Aegyptens [2]. An der Spitze steht Helios, der seinen Namen nach dem himmlischen Gott erhielt. Es folgen Kronos und Rhea, dann Zeus und Hera. Ihre Kinder sind Osiris (= Dionysos) und Isis (= Demeter), Typhon, Apollon [3]. Nach der Erfindung des Getreides und seiner Bearbeitung erziehen Osiris und Isis die Menschen zu milderen Sitten, indem sie zuerst die Menschenfresserei abschaffen. Isis (= Demeter θεσμοφόρος) gibt ihnen Gesetze. Osiris gründet das ägyptische Theben und konsekriert dort seine Eltern Zeus und Hera; er fördert alle Erfindungen, die Künste, den Ackerbau [4]. Isis schafft dem Verstorbenen eine Fülle von Kultstätten in Aegypten und sie selbst findet nach dem Tode wegen ihrer Wohltaten göttliche Verehrung vonseiten der dankbaren Untertanen. — Mit Unrecht erhebt das griechische Theben Anspruch auf Dionysos; in Wahrheit hat erst Orpheus, um einen Fehltritt der Semele zu verdecken, die Mysterien des Osiris dorthin übertragen. Ueberhaupt machen die

[1]) Diodor I 11. 12, vgl. Diog. Laert. I 10. [2]) Die ägyptische Tradition stellte wirklich an den Anfang der Geschichte die Herrschaft von Götterkönigen; s. Kaerst II 222[3]. [3]) Diodor 13. [4]) Diodor hat hier 15, 6—8. 17—20, 5 aus einer andern Quelle einen Bericht eingefügt, den ich wegen seines Alters und seiner verwandten Tendenz — nur das Romanhafte drängt sich mehr vor — hier wiedergebe: In Nysa im glücklichen Arabien, wo Dionysos geboren ist, erfindet und lehrt er den Weinbau. Um die ganze Menschheit der Gaben der Kultur teilhaft zu machen und um durch seine Wohltaten unsterbliche Ehren zu erlangen, durchzieht Dionysos die ganze weite Welt, mit dem lustigen Gefolge der Satyrn und mit den ihnen aufspielenden Musen. Er durchwandert Aethiopien, Arabien, gründet in Indien außer andern Städten Nysa (mit Unrecht machen die Inder den Gott zu ihrem Landsmann), überschreitet den Hellespont, überwindet in Thrakien Lykurgos und läßt dort Maron in der nach ihm benannten Stadt als Herrscher zurück; seinem Sohn Makedon übergibt er das seinen Namen tragende Land, Triptolemos schickt er als Kulturträger nach Attika. Ueberall findet er ohne Widerstand (18, 5, vgl. Plut. De Iside 13 p. 356 B, oben S. 45) freudige Anerkennung als Gott und besonders nach dem Tode die ausgezeichnetsten Ehren. — Alexander ist offenbar das Vorbild der Heereszüge und der Weltherrschaft dieses Dionysos.

Griechen mit Unrecht die berühmtesten Heroen und Götter sich zu eigen; auch Herakles ist Aegypter. Von Aegypten aus hat Belos eine Kolonie nach Babylon geführt, wo er die Chaldäer zu Trägern der ägytischen Weisheit machte, Danaos eine andere nach Argos; auch Kolcher und Juden sind, wie die Sitte der Beschneidung beweist, Abkömmlinge der Aegypter, und die Athener stammen aus Sais [1].

Nur der Grundriß der Darstellung konnte hier wiedergegeben werden; Details, ätiologische Begründungen, Varianten sind meist übergangen. Das Gewebe ist leicht aufzulösen, und die mannigfachen Motive, die das komplizierte Gebilde geschaffen haben, sind durchsichtig genug. Hekataios beruft sich oft auf ägyptische Priester und führt auf ihre Autorität differierende Deutungen und Traditionen zurück. Wir sehen, daß schon vor ihm, was auch aus Herodot sich bestätigt, die theologische Spekulation in verwandter Richtung sich bewegt hat [2]. Es galt, eine geschichtliche Erklärung zu finden für die anerkannte Identität von Göttern der verschiedensten Völker, für die Aehnlichkeit von Kulten und Gebräuchen; die Spekulation schlug dieselbe Richtung ein wie die durch die Völkermischung von selbst auch im Leben sich vollziehende Ausgleichung. Das gewaltige Alter der ägyptischen Tradition, das schon dem Milesier Hekataios, Herodot, Plato so imponiert hatte, führte von selbst zu der von der Eitelkeit ägyptischer Schriftsteller geförderten Annahme, daß in Aegypten der Ursitz der Kultur und der Ursprung der Menschheit sein müsse. Aber mit den historisch pragmatischen Konstruktionen verbinden sich religiös rationalistische Tendenzen. Man will das wahre Wesen der Religion aus dem Wuste der Traditionen herausstellen, und da hatte die Aufklärung, wie wir schon sahen, nichts übrig gelassen als Gestirne und Elemente einerseits, göttliche Menschen andererseits. Man tut dieser Spekulation unrecht, wenn man sie destruktiver Tendenzen beschuldigt; sie ist viel eher bemüht, zu konservieren, was die Kritik übrig gelassen hat. Für uns stellt sie den Bankerott der Religion bei den Gebildeten ans Licht, aber sie hat ihn nicht herbeigeführt und herbeiführen wollen. Sie wird der getreue Ausdruck des Durchschnittsbewußtseins der Gebildeten sein, und gottlos ist sie erst der romantisch archaisierenden Frömmigkeit der nachchristlichen Zeit erschienen.

---

[1]) Diod. I 28. 2. XL 3, 2. [2]) Das beweist auch Plutarchs Schrift über Isis und Osiris, die, mitunter mit Hekataios sich berührend, überwiegend andern Darstellungen und Deutungen folgt. Daß z. T. alte Quellen benutzt sind, machen neuere im Resultat freilich differierende Untersuchungen wahrscheinlich. S. M. Wellmann, Hermes XXXI S. 221 ff., R. Heinze, Xenokrates S. 30. 81 ff., F. Dümmler, Kl. Schriften II S. 457 ff.

Aktuell politische Tendenzen und Beziehungen spielen mit. Diese Götterkönige sind das Abbild der Herrscher der Zeit, in der wenige große Männer die Geschichte machen, und sie verwirklichen das monarchische Ideal dieser Zeit. Wohltaten und Erfindungen sind ihr Verdienst um die Menschheit. So nennen sich ja jetzt die Könige gern εὐεργέτης und σωτήρ, und die rationalisierende Forschung der Zeit löst die Geschichte gern in eine Diadoche von Erfindern und Reihe von Erfindungen auf[1]. Der Lohn für die Verdienste des Herrschers ist die Apotheose. Wie die Pharaonen und die hellenistischen Fürsten verzeichnen Osiris und Isis ihre res gestae auf Inschriften, die von Diodor I 27 im Wortlaut mitgeteilt werden (vgl. S. 34). Allegorisierende und etymologische Erklärungen mögen irgend wie von der Stoa beeinflußt sein, wie auch der Parallelismus von Makrokosmos und Mikrokosmos stoisch ist; aber all die Tendenzen sind in der geistigen Richtung der Zeit überhaupt weit verbreitet[2].

Eine ähnliche Theologie vertritt wohl etwas später als Hekataios Euhemeros[3] in seiner Ἱερὰ ἀναγραφή. In der Form eines Reiseberichtes erzählt Euhemeros, daß er auf der Fahrt aus dem roten Meer in den indischen Ozean drei bisher unbekannte Inseln besucht habe. Nach Art der politischen Utopien wird Verfassung und Lebensweise dieser Insulaner, der Panchäer, als Ideal eines glücklichen Lebens geschildert, wie es Hekataios in ähnlicher Einkleidung seiner Hyperboreerschrift den Bewohnern einer Insel im atlantischen Ozean zugeschrieben hatte. Die Existenz der Inseln ist erdichtet, und der Verfasser zeigt sich nicht einmal mit indischen Verhältnissen vertraut; die Farben seines Bildes nimmt er wesentlich von Aegypten, wo wir seine Heimat suchen dürfen. Auf einer der Inseln findet er auf einem hohen Hügel ein Heiligtum des Zeus und in ihm eine goldene Säule, auf der in heiliger Schrift Uranos, Kronos, Zeus ihre Taten (πράξεις) aufgezeichnet haben (vgl. Hekataios). In der Wiedergabe dieser Schrift hat man also die ganz authentische Göttergeschichte: Der erste König war Uranos, ein gerechter und wohltätiger Mann, der zuerst den Kult der himmlischen Götter einführte (im Heiligtum hatte er eine Art Sternwarte) und daher den Namen Helios bekam (vgl. Hekataios bei Diodor I 13, 1. 2). Es folgen Kronos und Rhea, dann Zeus, der nach Babylon zieht und sich mit Belos befreundet, in Panchaia den Kult seines Großvaters einrichtet, Syrien und viele andere Länder durchzieht, die Wohltaten der Zivilisation

[1]) Die peripatetischen Forschungen über die Entwickelung der Kultur (S. 40) wirken im einzelnen ein. [2]) Vgl. auch R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1901 S. 77 ff. [3]) Der vorzügliche Artikel Jacobys in Wissowas Realenzykl. VI gibt alle nötigen Quellennachweise.

mitteilend. Seinen eigenen Kult verbreitet er auf diesen Zügen und baut sich den prachtvollen Tempel in Panchaia. Nachdem er fünfmal die Erde durchwandelt, seine Freunde und Verwandte in Satrapieen eingesetzt hat, endet er sein Leben in Kreta, wo er bestattet wird, und geht zu den Göttern ein. Die mythischen Streitigkeiten der Götter werden als Palastintriguen und Insurrektionen geschildert. Im Detail, das hier nicht wiedergegeben werden kann, fehlt es nicht an pikanten Zügen; so wird z. B. erzählt, der Koch des Königs von Sidon, Kadmos, sei mit der Flötenbläserin Harmonia nach Theben durchgegangen, und das Bild der unzüchtigen Mysterien, die Aphrodite gestiftet haben soll, scheint von orientalischen Heiligtümern abgenommen zu sein.

Die Schilderung der stufenweisen Entwickelung der Kultur, der Heereszüge und Weltherrschaft des Zeus, die Konsekrierung der Vorfahren durch die späteren Könige verrät eine weitgehende Uebereinstimmung des Euhemeros mit dem von ihm wohl benutzten Hekataios. Auch Euhemeros unterscheidet die zwei Klassen der himmlischen und der irdischen Götter und nimmt die gleichen Motive für die Vergötterung der Könige an. Nur tritt bei ihm die Selbstvergötterung in den Vordergrund. Für die freiwillige Anerkennung der Göttlichkeit des Herrschers durch seine dankbaren Untertanen und für seine Konsekration nach dem Tode bot die Geschichte seit Alexander die Beispiele. Aber Euhemeros kennt auch die Selbstvergötterung, obgleich seine Schrift wegen der Polemik im Zeushymnos des Kallimachos V. 8, 9 mit größter Wahrscheinlichkeit früher als die Einführung des Kultes der θεοὶ ἀδελφοί (271/0) angesetzt wird. Man wird annehmen dürfen, daß der Gedanke schon damals in der Luft lag, vielleicht auch schon realisiert war (u. S. 126).

Die Schrift des Euhemeros ist eine der ersten griechischen Prosaschriften, die in die römische Literatur übergegangen sind. Sie hat in der Uebersetzung des Ennius den Römern ebenso sehr gefallen, wie sie später den Beifall moderner Rationalisten gefunden hat, und christliche Apologeten haben ihr Waffen zur Bekämpfung des Polytheismus entnommen. So hat die Theologie, die politische Persönlichkeiten durch ihre Verdienste, Wohltaten, Erfindungen göttliche Verehrung finden läßt und die alte Göttergeschichte historisierend auflöst, den Namen Euhemerismus erhalten. In Wahrheit ist Euhemeros gar nicht der Schöpfer einer neuen Theorie, sondern er hat nur eine weit verbreitete Methode[1] zu einer neuen Darstellung der Urgeschichte benutzt und dieser durch die überaus wirksame Einkleidung eine besondere Geltung verschafft.

[1]) S. A. Lobeck, Aglaophamus S. 987—1004.

Sogar ein relativ so zuverlässiger Schriftsteller wie Megasthenes, der älter als Hekataios ist, zeigt sich in seiner Darstellung der indischen Religion von dieser Strömung beeinflußt, wenn er Dionysos als Stifter des Gottesdienstes, Städtegründer, Verbreiter der Kultur schildert und ihn zum Dank für seine Wohltaten göttliche Ehren erlangen läßt, wenn er sich ähnlich über die Apotheose des Herakles äußert[1], wenn er indische und griechische Götter vermischt. Und in diese Zeit gehört auch Leons in die Form eines Briefes Alexanders an Olympias gekleidete Behandlung der ägyptischen Religion[2]. Da werden Osiris und die mit Demeter gleichgesetzte Isis wie ihre Eltern zu Herrschern gemacht, und Isis führt den Kult ihrer Eltern ein; Dionysos ist auch hier Weltherrscher.

Mit freiester Phantasie die Stoffe gestaltend, nur aufs Ergötzen und Gefallen bedacht, schilderte Dionysios Skytobrachion (II Jahrh.) die von ihm in Libyen lokalisierten Sagenkreise des Dionysos, der Atlantier, der Amazonen und die Argonautensage[3]. In den Atlantiern wird ganz wie in der bisher betrachteten Literatur die Verbreitung der Kultur (auch Sternkunde) durch die ältesten Könige (Uranos, Basileia = große Mutter, Atlas und Kronos, Zeus), ihre Weltherrschaft, ihre Vergötterung nach dem Tode wegen der εὐεργεσίαι geschildert[4]. Und nach gleicher Methode werden der Kampf des Ammonssohnes Dionysos mit Kronos, seine Verdienste um die Menschheit und seine Apotheose erzählt[5]. Das Fabelhafte beseitigt er in der alten Weise durch rationalistische Umdeutung, die Charaktere zeichnet er mit grellen Farben ins Tugendhafte oder ins Boshafte. Als Quellen schiebt er alte erschwindelte Dichtungen vor, wie das später auch in den unter Diktys' und Dares' Namen verbreiteten mythischen Romanen geschehen ist. So hat um 100 n. Chr. Herennius Philon von Byblos einen Sanchuniathon vorgeschoben, um durch eine alte Autorität seine Darstellung der phönikischen Göttergeschichte zu decken, die uns besonders durch Eusebius' Exzerpte bekannt ist. Der allegorischen Geheimniskrämerei wird die pragmatische Geschichte der Götter gegenübergestellt. Sie sind Menschen gewesen. Die prinzipielle Betrachtung wird in die Worte gefaßt: »Die ältesten Barbaren, besonders Phöniker und Aegyptier, von denen die andern abhängig sind, hielten die Erfinder der für das Leben nötigen Bedürfnisse und die, welche den Völkern Gutes taten, für die größten Götter. Diese beteten sie als Wohltäter und Urheber

[1]) Diod. II 38. 39, 4, Arrian, Ind. 7. [2]) Müller, Fragm. Hist. Graec. II S. 231. 232. [3]) Auszüge bei Diod. III 66, 4—73. 56. 57. 60. 61. 52, 3—55, IV 40—55, s. Schwartz in Wissowas Realenzykl. V Sp. 929 ff. [4]) S. besonders Diod. III 56. 57, 2. 60, 3. 5. [5]) Diod. 70, 3. 7. 8. 71, 5. 72, 1. 4. 73, 1. 3. 5 treten euhemeristische Tendenzen besonders hervor.

vieles Guten an und errichteten ihnen nach ihrem Tode Tempel.« Die anderen Ehren werden genannt, aber ausdrücklich bemerkt, daß auch die Gestirne und Elemente für Götter galten, es also zwei Klassen von Göttern gab, sterbliche und unsterbliche. Die Namen jener sollen öfter auf diese übertragen sein [1]. Beispiele solcher Gleichnamigkeit sind uns schon begegnet. Die Kulturgeschichte wird auch hier in eine Folge von εὑρήματα aufgelöst, nur daß sie an phönikische Namen geknüpft sind.

Diese historisierende Mythenbehandlung lehrt durch ihre weite Verbreitung und ihre Anpassung an den Zeitgeschmack das religiöse Empfinden der Gebildeten am besten kennen: Gestirne und Elemente, Fähigkeit der Menschennatur, durch den rechten Gebrauch ihrer geistigen Gaben sich zum Göttlichen zu erheben. Die Gleichsetzung des Göttlichen mit den Naturkräften, die zugleich im Zeitalter der Naturwissenschaften, die den Menschen zu deren Herrn machen, eine Gefährdung der Religion bedeutet, ist als das natürliche Ergebnis des früher geschilderten Aufklärungsprozesses begreiflich. Die Prinzipien und Urstoffe der Philosophie wollten ja in der Tat für die Erklärung der Welt und ihres Zusammenhanges dasselbe leisten und besser leisten wie die mythischen Götter. Es ist begreiflich, daß sie an deren Stelle traten. Die Göttlichkeit der Gestirne hatten Pythagoras, Plato, Aristoteles, die Stoa gelehrt. Und die Stoa hatte ja Gestirne und Elemente mit den persönlichen Göttern des Volksglaubens gleichgesetzt und konnte für die Planeten an die Benennungen mit Götternamen anknüpfen. Aber die gelegentliche Erwähnung und knappe Behandlung dieser Götter in jenen religionsgeschichtlichen Schriften beweist, daß sie für die Religion noch wenig zu bedeuten hatten. Eine neue Bedeutung haben sie erst gewonnen, als die seit dem II Jahrh. vom Osten vordringende Astrologie ihnen einen reichen Inhalt und eine das Menschenleben beherrschende Bedeutung gab [2]. Charakteristischer für die neue Zeit ist die Anerkennung der in den überragenden Persönlichkeiten sich offenbarenden göttlichen Kraft durch die euhemeristische Theologie. Sie führt uns auf die Entstehung des Herrscherkultes.

[1]) Euseb. Präp. I 9, 29. — Noch sei auf die dieser Literatur zugehörigen, aber mit Unrecht von manchen Euhemeros zugeschriebenen Berichte bei Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum 6. 7. 10 hingewiesen. Auch sonst beweisen die Kirchenschriftsteller die Verbreitung der von diesen Tendenzen beherrschten Literatur. [2]) H. Diels, Elementum S. 44 ff. Stoische und persische Elementenlehre verbindet Dio Chrys. R. XXXVI zu einem Ganzen.

4. Menschenvergötterung und Herrscherkult

Beloch III 1 S. 48 ff. 368 ff. — Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte, Beiträge zur alten Geschichte I 51 ff. — WOtto, Priester und Tempel im alten Aegypten, Leipzig 1905 I S. 137 ff. — PWendland, Σωτήρ, Zeitschr. f. neutest. Wiss. V S. 335 ff. — JKaerst II 209 ff. 340 ff. 374 ff. — ABauer, Vom Griechentum zum Christentum, Lpz. 1910 (Wiss. und Bildung 78), Kap. 4. 5. — EMeyer, Kleine Schriften S. 283—332 (Alexander der Große und die absolute Monarchie).

Die religiöse Aufklärung hatte von der alten Religion nichts übrig gelassen als wenige Abstraktionen und unpersönliche Begriffsgötter (S. 104 f.) einerseits, physische Potenzen andererseits (S. 111 f. 118 ff.) — d. h. göttliche Mächte, die vom geschichtlichen Leben der Nationen losgelöst waren, deren universaler Charakter sie über die nationalen Unterschiede erhob. Aber dieselbe Aufklärung findet auch im Glauben, daß sich große Persönlichkeiten in die göttliche Sphäre erhoben, den tiefsten Sinn der älteren Religionsgeschichte. Sie erkennt damit die Kraft des Faktors an, der als ein wesentlich neuer die älteste hellenistische Entwickelung am stärksten bestimmt hat. Denn in dem Glauben, daß große Leistungen und segensreiche Taten den einzelnen über die Durchschnittssphäre des Menschen erheben und die gewissesten Offenbarungen einer im Menschen wirkenden göttlichen Kraft sind, prägt sich der individualistische Zug der Zeit (S. 45 ff.) charakteristisch aus. Dieser Glaube läßt sich kaum treffender formulieren als es Plinius Nat. hist. II 7, 18. 19 tut: *deus est mortali iuvare mortalem et haec ad aeternam gloriam via . . . . hic est vetustissimus referendi bene merentibus gratiam mos, ut tales numinibus adscribant*[1]. Aber es bedarf einer besonderen eingehenden Betrachtung, um dem modernen Gefühl die Bedingungen verständlich zu machen, aus denen er erwachsen und im Herrscherkult zu einer die anderen göttlichen Gestalten in Schatten stellenden Macht geworden ist.

Göttliches im Menschen anzuerkennen, sein besseres Ich δαίμων zu nennen war dem Griechen natürlich: ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος sagt Demokrit (Fr. 171 Diels), ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων Heraklit (Fr. 119), und sie schließen sich damit volkstümlichen Vorstellungen an[2]. Feierliche Heroisierung hervorragender Toter, besonders der Städtegründer, kennen die Griechen schon vor Alexander — wir haben Beispiele davon noch aus dem V und IV Jahrhundert —, und auch im kleinen Kreise konnte die Pietät der Hinterbliebenen teuere Tote

[1]) Der Stoiker Antipater (Stoic. vet. fragm. III Fr. 33. 34 v. A.) nimmt das εὐποιητικόν in die Definition der Gottheit auf. [2]) Vgl. die sehr charakteristischen Ausführungen in Menanders Ἐπιτρέποντες V. 494 ff. und dazu Wilamowitz, N. Jahrb. XXI 56.

in die Sphäre der Heroen erheben. Die Mystik hat den Glauben an die Göttlichkeit der Menschenseele gestärkt. Aristoteles hat dem Plato einen Altar errichtet[1] und in seinem Hymnus auf die Tugend den verstorbenen Hermeias in Formen gefeiert, die an die Apotheose streifen. Dem Epikur bringen seine Jünger religiöse Verehrung entgegen, und in Alexandria gab es einen Homerkult[2]. Die politische Theorie des Plato und des Aristoteles zeichnet das Bild des idealen Herrschers, der über den Gesetzen erhaben sich selbst Gesetz und durch natürliche Ueberlegenheit über die andern Menschen zum Herrschen berufen ist, der gottgleich unter den Sterblichen wandelt (S. 16). Er erscheint wie das geläuterte und abgeklärte Bild des Uebermenschen der sophistischen Aufklärung, das, in der Ethik abgelehnt, auf die Staatslehre doch eingewirkt hat. Aehnliche Anschauungen vom Königtum vertritt Isokrates (S. 15). Und als König Philipp in die griechischen Verhältnisse eingriff, hat ihm ein Teil der Griechen überschwengliche Verehrung entgegengebracht.

Der hellenistische Herrscherkult bedeutet aber mehr als die hellenistische Heroenverehrung: der Kult wird dem Herrscher als Gott, nicht als Heros geweiht, und der Kult gilt oft schon dem Lebenden, nicht erst dem Dahingeschiedenen. Es ist fraglich, ob die Tatsache, daß die Grenzen zwischen Heros und Gott mitunter verfließen, die Annahme rechtfertigt, daß der Herrscherkult nichts als eine natürliche Steigerung des Heroenkultes und spontan aus dem Griechentum erwachsen ist. Die Formen des Kultes sind griechisch; neben einander stehen in Aegypten der hellenistische Herrscherkult der griechischen Untertanen und das Gottkönigtum der hieroglyphischen Inschriften, die wie in den Pharaonen so in den Lagiden Inkarnationen des Ammon, Re oder anderer ägyptischer Götter sehen. Trotzdem scheint es mir wahrscheinlich, daß die orientalische Umwelt, daß ägyptisches Gottkönigtum wie persische Proskynese auf die neuen hellenistischen Formen der Apotheose eingewirkt haben. Die Hypothese ist freilich nicht strikt beweisbar, weil sie mit psychologischen Vorgängen rechnet, die wir in den Quellen verzeichnet zu finden nicht erwarten dürfen.

In romantischen Ideen ist Alexander groß geworden, und mit den höchsten Vorstellungen von seiner Mission übernahm er den durch den korinthischen Bundesvertrag ihm vorgezeichneten Beruf (S. 18). Seine beispiellosen Erfolge und die mit den Erfolgen ins

[1]) S. O. Immisch, Philol. XLV S. 1 ff. — S. 21: „Platos Bild ist schon für die erste Generation der Seinen ein Heiligenbild gewesen, umrankt von frommer Legende", vgl. H. Usener, Das Weihnachtsfest[2] S. 71. 72. [2]) S. C. Watzinger, Das Relief des Archelaos von Priene, Berlin 1903 S. 20. 21 und Dio Chrys. R. XXXVI 14.

Gigantische wachsenden Pläne steigerten sein eigenes Selbstbewußtsein und ließen seine Person in der Vorstellung der Zeit das Maß des Menschlichen übersteigen. Schon von gleichzeitigen Historikern sind seine Person und seine Taten ins Uebermenschliche und Wunderbare gezeichnet worden. Dazu kam, daß Alexander in das Erbe der Pharaonen und der persischen Könige eintrat. Das orientalische Gefühl der tiefen Kluft, die den König von den Untertanen trennt, der ägyptische Glaube an die Inkarnation der Gottheit im Könige, der persische an den göttlichen Nimbus des Herrschers wurden ihm von selbst entgegengebracht. Alexander hat aber auch persönlich den Glauben an das Gottkönigtum begünstigt und gefördert, weil es seinem Weltreiche die höhere Sanktion gab. Es ist möglich, daß Alexander selbst griechischen Heroenglauben und griechische Vorstellungen von dem göttlichen Adel der Menschenseele, Anknüpfungen an seinen Ahnen Herakles und an Dionysos mit orientalischen Glaubensformen in eins dachte, wie das dem Sinne seiner Griechisches und Orientalisches verschmelzenden Politik entsprach. Zu betonen ist freilich, daß zuerst auf griechischem Boden Alexander göttliche Ehren, und zwar von jonischen Griechen zuteil geworden sind. Der Gott Ammon, von dem er sich zu seinem Sohn ernennen ließ, war ein längst von den Griechen verehrter und hellenisierter Gott. 324 hat dann Alexander auch auf dem griechischen Festlande für sich göttliche Ehren durchgesetzt. Der letzte Wunsch des sterbenden Alexander war, in der Oase des Zeus Ammon beigesetzt zu werden[1]. Als 321 die Leiche nach Aegypten transportiert wurde, fand Ptolemaios I es aus politischen Gründen ratsamer, ihr eine Ruhestätte in Memphis zu bereiten. Endlich hat Ptolemaios Philadelphos, was ihm Zeitgenossen als Greuel vorgerückt haben, die Leiche in das σῆμα von Alexandria übergeführt. Daß es aber schon vor dieser Ueberführung einen Reichskult Alexanders gegeben hat (verbunden mit dem Grabe in Memphis?), der zwischen 311 und 285 entstanden sein muß, haben neuere Papyrusfunde gezeigt[2]. Die ägyptische Dynastie legitimiert durch diesen Kult ihre Herrschaft als Nachfolge Alexanders. Der Priester dieses Kultes ist eponym, d. h. er gibt dem Jahre seinen Namen.

Wieder hat zuerst die Dankbarkeit kleinasiatischer und Inselgriechen mehreren Diadochen göttliche Ehren dargebracht. Die Entwickelung eines offiziellen Reichskultes läßt sich noch am besten in Aegypten verfolgen. Die bisherige Annahme, daß Ptolemaios I erst nach seinem Tode (283/2) von seinem Nachfolger konse-

[1]) Zum folgenden s. O. Rubensohn, Das Grab Alexanders des Großen, Bull. de la société archéol. d'Alexandrie Nr. 112, 1910. [2]) S. Rubensohn, Elephantine-Papyri, Berlin 1910 S. 23. 28.

kriert und später seine Gattin Berenike nach ihrem Tode seinem Kult angeschlossen sei, ist neuerdings in Frage gestellt worden (vgl. S. 120), sie scheinen schon bei Lebzeiten als Götter ihren Kult gehabt zu haben[1]. Ein ganz sicheres Beispiel der Einrichtung eines Kultus für den lebendigen Herrscher ist der von Philadelphos eingeführte Kult der θεοὶ ἀδελφοί. Wahrscheinlich gab ihm der Tod seiner Gattin Arsinoe (271/0) den Anlaß, mit ihrer Konsekration die Selbstvergötterung zu verbinden. Seit Ptolemaios IV (221—205) umfaßt der Reichskult eine mit Alexander beginnende und bis zum letzten Herrscherpaare herabführende Reihe[2]. — In den andern Reichen vollzieht sich eine analoge Entwickelung, in Syrien fast mit noch größerer Entschiedenheit. Der Oberpriester verwaltet hier den Herrscherkult. Die beiden ersten Herrscher werden nach dem Tode vergöttlicht, in der besonderen Form einer Gleichsetzung mit den ihnen verwandten Göttern, Seleukos als Zeus Nikator, Antiochos I als Apollon Soter. Antiochos II gibt sich gar bei Lebzeiten den Namen θεός. — Nur die makedonischen Herrscher verschmähten die göttlichen Ehren; ihr nationaler Staat (S. 19) hatte diese Stütze nicht nötig.

Die neuen Reiche bedürfen einer Reichsreligion, die eine nationale Basis so wenig haben konnte, wie die Reiche selbst. Der Herrscherkult ist die Religion der neuen Monarchien, eine politische Religion, die das reale Verhältnis des absoluten Herrschers und Schöpfers des Rechtes und Gesetzes zur Masse der Untertanen auf den klarsten Ausdruck bringt (vgl. S. 18). Die Verkörperung des Staates im Herrscher schloß eine edle Auffassung der Herrscherpflicht nicht aus; das Wort, daß die Herrschaft ein Dienst sei, hören wir jetzt aus eines Königs Mund. Und die Anerkennung der Göttlichkeit des Herrschers ist für viele aufrichtiges Bekenntnis ihrer Pietät und freier Hingabe gewesen. Das Aufsteigen in die göttliche Sphäre ist ursprünglich für griechisches Empfinden der schöne Glaube, daß in großen und guten Menschen sich das Göttliche offenbare. Gerade in den ältesten Fällen der Apotheose der Fürsten findet der Glaube an solche Kraft und die Dankbarkeit einen unleugbar aufrichtigen Ausdruck. Der vulgäre Rationalismus begreift die Apotheose nicht und verabscheut sie als erheuchelt und servil; er entrüstet sich ja auch über jede Aeußerung eines Gottesgnadentums. Aber das ursprüngliche Empfinden ist wirklich echt: Man sieht in dem mächtigen Heerfürsten, der die Stadt aus den Kriegsnöten herausreißt, Frieden und Heil bringt, den göttlichen Helfer und Heiland (σωτήρ); denn er hat das geleistet, was nach menschlicher Berechnung unmöglich schien oder mit menschlichen Kräften nicht zu vollbringen

[1]) S. Beilage 1. [2]) Ein Beispiel in der Beilage 2.

war [1]. Die Gottheit ist leibhaftig in ihm erschienen (ἐναργὴς ἐπιφάνεια, *praesens deus*). Was ursprünglich tiefes und wahres Gefühl war, wird dann zur konventionellen Tradition und höfischen Etikette, wenn es auch in keinen Zeiten an Fällen fehlt, wo das ursprüngliche Gefühl mit unmittelbarer Kraft zur Anerkennung neuer göttlicher Offenbarung drängt. Der griechische Servilismus gegen die römischen Großen und der auf die Munifizenz der Wohlhabenden spekulierende Lokalpatriotismus vernutzt dann nur zu sehr göttliche Ehren und Attribute (S. 25. 28); das Hauptbedenken gegen ihre verschwenderische Austeilung, daß sie doch auch erhebliche Kosten verursachte, überwindet man durch sinnreiche Erfindungen, wie die beliebte Umarbeitung oder Umnennung älterer Statuen. Die neue Bedeutung, die Apotheose und Herrscherkult durch das römische Imperium gewinnen, die Kraft und Verbreitung, die der Glaube an göttliche Menschen in der Kaiserzeit wieder erlangt, werden wir später zu betrachten haben.

5 Fremde Götter. Synkretismus. Astrologie und Magie. Mystik

PFoucart, Les associations religieuses chez les Grecs, Paris 1873. — Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Paris 1884 (Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome Bd. 33). — EZiebarth, Das griech. Vereinswesen, Leipzig 1896 (Preisschriften der Jablonowskischen Gesellschaft Bd. 34). — FrPoland, Geschichte des griech. Vereinswesens, 1909 (ebenda Bd. 38).

Verschiedene Nationen waren vereinigt in den hellenistischen Reichen und Städten. Wie die Menschen, so mußten sich nun auch die Götter vertragen. An das Nebeneinander der Religionen hatte man sich schon früher zu gewöhnen begonnen. Schon seit dem V Jahrhundert hatten manche fremde Kulte in Griechenland Eingang gefunden. Dionysos hatte andere thrakische und phrygische Götter nach sich gezogen: Kybele, die schon im V Jahrhundert der athenischen Göttermutter angeglichen wurde, Bendis, Kotys, Sabazios. Adonis und die semitische Aphrodite, Ammon und Isis wurden in Athen und an anderen Stätten verehrt. Meist waren es zunächst private Genossenschaften (θίασοι, ἔρανοι neben vielen andern Bezeichnungen) von Ausländern, denen der Kult ihrer Götter gestattet wurde, die aber auch griechische Mitglieder anzogen [2]. Die Beteiligung an sol-

[1]) Wie echt griechisch dies Gefühl ist, beweisen Aeschylos' Schutzflehende 947 ff.

ὦ παῖδες, Ἀργείοισιν εὔχεσθαι χρεών
θύειν τε λείβειν θ' ὡς θεοῖς Ὀλυμπίοις
σπονδάς, ἐπεὶ σωτῆρες οὐ διχορρόπως.

Auch sonst bietet die Tragödie (Sophokles) viele Beispiele. [2]) Ueber gelegentliche Teilnahme von Frauen und Sklaven s. Poland S. 289 ff. 328 ff.

chen Kulten schien unbedenklich, wenn nur darüber die Ausübung der heimischen Religion nicht vernachlässigt und, was öfter geschah, die öffentliche Moral nicht gefährdet wurde [1].

Der Polytheismus ist tolerant gegen fremde Kulte. Der Grieche und Römer bezweifelt wie der Israelit die Existenz der fremden Götter nicht; es sind nur nicht seine Götter. Die fließende Fülle der Göttergestalten, die Möglichkeit, täglich neue Offenbarungen zu erleben, bisher verborgene Götter in ihrer Kraft zu erkennen, gibt dem Frommen ein Gefühl der Unsicherheit, ob er auch jeder Gottheit das Ihre gegeben und nicht durch eine Unterlassung die religiösen Akte unwirksam gemacht habe. Der Wunsch, mit peinlichster Genauigkeit allen Pflichten genug zu tun, spricht sich in der oft endlosen Häufung der Beinamen eines Gottes, der gern noch der Zusatz »oder wie du sonst genannt zu werden wünschest« beigefügt wird [2], in den Weihungen an ἄγνωστοι θεοί [3], für die wir jetzt vielleicht auch ein inschriftliches Zeugnis besitzen [4], in den in hellenischer Zeit sich mehrenden Weihungen für alle Götter aus; jetzt kommen auch solche für den Gott Pantheios oder für das Pantheion (Gesamtheit der Götter) vor. Die Fähigkeit der polytheistischen Religion zur Angliederung neuer Gottheiten erhält in hellenistischer Zeit durch die lebhafte Berührung mit fremden Völkern einen neuen Antrieb und zieht weitere Kreise. Rationalistische Umdeutung euhemeristischer bald auch stoischer Observanz nähert griechische und nichtgriechische Götter einander an, indem sie ihnen statt des nationalen einen allgemeinen physischen oder ethischen Sinn gibt, und die orientalischen Götter kamen zum Teil durch die Ausweitung, die sie nach der Loslösung von ihrer nationalen Grundlage und durch die Theologie ihrer Priester erfahren hatten, dieser Tendenz entgegen [5].

---

[1]) Plato denkt in den Gesetzen strenger und verbietet (X 909 D) alle privaten Kulte, weil sie die Einheit des Staates gefährden. [2]) Usener S. 336. 334. Der Gebrauch der rechten Namen bedingt ja die Wirkung des Gebetes wie des Zaubers. Vgl. z. B. Horaz Carm. saec. 14 ff. [3]) Ich füge den Zeugnissen Pausanias I 1, 4 V 14, 8 für Altäre ἀγνώστων θεῶν im Phaleron und Olympia und Diog. Laert. I 110 (ἀνώνυμοι in Athen) hinzu Tertull. Ad nat. II 9, Adv. Marc. I 9, Philostrat, Leben des Apollonius S. 207, 29 K σωφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εὖ λέγειν καὶ ταῦτα Ἀθηναίοις, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται. Der echt polytheistische Zug ist in Act 17 23 ἀγνώστῳ θεῷ der Tendenz zuliebe in sein gerades Gegenteil gewandelt worden. Sollte der ἄγνωστος θεός der Gnostiker eingewirkt haben? [4]) Hepding a. a. O. (o. S. 105 [1]) S. 455, der die neuere Literatur verzeichnet. [5]) Ich kann den Prozeß der Hellenisierung der orientalischen Religionen, der zugleich deren eigene Theologie berücksichtigen müßte, für die ältere hellenistische Zeit nicht schildern, nicht nur weil ich der Aufgabe nicht gewachsen bin. Die Zeugnisse sind sehr zerstreut, zum Teil nur durch Rückschlüsse aus Quellenuntersuchungen zu ge-

Wie weit Synkretismus und Hellenisierung der fremden Religionen neben den natürlichen Wirkungen der Völkermischung auch durch die Politik gefördert ist, läßt sich im einzelnen schwer feststellen. Im Vorgehen des Antiochos Epiphanes gegen die Juden zeigt sich besonders deutlich, daß die Seleukiden die in ihrem Reiche freilich besonders schwierige Aufgabe der Hellenisierung auch auf diesem Gebiete energisch angegriffen haben (S. 18. 19). Die Ptolemäer übernehmen für die Griechen griechische Kulte und schaffen einen griechischen Herrscherkult. Mit der ägyptischen Kirche paktieren sie und setzen sich nicht das Ziel ihrer Hellenisierung (S. 19). Eine wirkliche auf Verschmelzung der Religionen zielende religionspolitische Aktion vermag man nur in der Einführung des Serapiskultus wahrzunehmen, so verschieden auch die modernen Ansichten über Heimat und Wesen des Gottes sind[1]; jedenfalls ist er sofort mit Osiris-Apis, d. h. dem verstorbenen, zu Osiris gewordenen Apis, gleichgesetzt worden. Wenn aber Ptolemaios I das Bild des Gottes, dessen Kult sich erstaunlich rasch verbreitete, von außerhalb herholte, so lag offenbar der Verbindung griechischer Form mit ägyptischem Inhalte eine synkretistische Absicht zugrunde. Und es ist bezeichnend, daß bei der Ueberführung des Gottes aus Sinope und der Begründung des neuen Kultes Manethos (S. 39) und Timotheos tätig gewesen sein sollen. Dieser Timotheos, der vielleicht den ἱερὸς λόγος des Serapis verfaßt hat, war Eumolpide und hat als solcher die eleusinischen Mysterien in Alexandria eingeführt. Und wenn wir noch von demselben eine ausführliche Darstellung der pessinuntischen Attissage lesen[2], so liegt es nahe, auch diese Behandlung des phrygischen Kultes in einen umfassenden Plan der Religionsmischung einzubeziehen. Aber Timotheos' Wirksamkeit gehört doch wohl mehr in die Geschichte der Theologie als der Kirchenpolitik der Lagiden. Als Heilgott hat Serapis sich die griechische und römische Welt erobert, vielfach mit Asklepios gleichgesetzt. Die Menschheit sucht bei diesen Heilgöttern Zuflucht, je mehr sie sich krank und siech zu sein bewußt wird. Ihre Bedeutung ist in beständigem Steigen. Inkubation und Traumorakel spielen an ihren Heiligtümern eine große Rolle.

Die ägyptischen Kulte haben in dieser Zeit die größten Erobe-

winnen. Die Geschichte der Wandlungen der Kulte und der Ausbildung ihrer Theologie läßt sich nicht schreiben. Und für den Zweck dieses Handbuches genügt es, die typischen Erscheinungen dieser synkretistisch theologischen Entwickelung in der späteren Periode, wo das reichste Quellenmaterial zur Verfügung steht, gründlich zu charakterisieren (s. K. VII 3). [1]) S. Otto I S. 11 II 214 ff. Kaerst II 265 ff., Fr. Cumont, Religions orientales[2] S. 111 ff., den Artikel Sarapis in Roschers Lexikon und E. Schmidt, Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten VIII 2 S. 47 ff. [2]) H. Hepding, Versuche und Vorarbeited I 103 ff.

rungen gemacht; in den Vereinen haben sie die weiteste Verbreitung. Isis und Osiris oder Serapis, Horos oder Harpokrates und Anubis sind am reichsten vertreten in den zahlreichen Inschriften, die uns Kultgenossenschaften fremder Götter auf griechischem Sprachgebiete bezeugen. Auf den Inseln des ägäischen Meeres, der Vorherrschaft der Ptolemäer, auf dem griechischen Festlande, wohin die Ptolemäer fort und fort die Fäden ihrer Politik erstreckt haben, aber auch an Asiens Küsten und weiter hinaus haben sie zahlreiche Verehrer gefunden. Die reiche Ausgestaltung des Kultkreises und seiner Symbole, die die Neugier reizte und die Spekulation anlockte, die Verbindung asketischer Uebungen und weltlicher Lust, die schon zu Herodots Zeiten geläufige Angleichung an griechische Götter, die die phantasierende Ausbildung der Mythenkreise förderte, die einzigartige Fähigkeit der Isis und des Serapis zur monotheistischen Ausweitung und Absorption anderer Götter, die oft bewährten Heilkräfte des Serapis in leiblichen Nöten und die an den Kult geknüpften Jenseitshoffnungen, das Ansehen, das Aegypten als der vermeintlichen Mutterstätte der eleusinischen Mysterien und der ebenso populären Dionysosreligion zuwuchs — alles das hat beigetragen, den Kulten eine wunderbare Verbreitung und Beliebtheit zu verschaffen. Die Propaganda dieser Kulte ist wesentlich vom Serapeum in Alexandria ausgegangen — das Ausland übernahm so schon halb hellenisierte Götter — und von den Herrschern gefördert worden.

Andere Kulte dringen vom Osten vor. Die Mysterien der phrygischen Götter mit ihrem die Sinnlichkeit in nächtlicher Feier durch wilde Flötenweisen und Tänze aufs äußerste erregenden Orgiasmus, der packend dramatischen Vorführung der Göttergeschichte, dem Wechsel leidenschaftlicher Trauer und ausgelassener Festfreude dringen in weitere Kreise, und auch die fremdartigsten Elemente, wie die semitische Selbstverstümmelung, finden in dieser nach neuen Reizen suchenden Zeit Verbreitung. Von Syrien dringt in mannigfachen Gestalten die weibliche Göttin und neben ihr Adonis vor; und auch dieser dem phrygischen verwandte Kult hat eine berückende Wirkung geübt, die auch in der Darstellung der hellenistischen Poesie zum Ausdruck kommt. Ich übergehe andere orientalische Göttergestalten, deren Wesen uns weniger faßlich ist. Erwähnung verdient, daß in dieser Periode die Mithrasreligion die Form angenommen hat, in der sie ihren späteren Siegeszug durch das römische Reich antrat[1]. Wir kennen die früheren Stadien ihrer Entwickelung und Ausbreitung nicht so genau wie ihre späteren Schicksale. Aber die komplizierte Gestalt, in der sie uns später ent-

[1]) Fr. Cumont, Textes et monuments figurés, relatifs aux mystères de Mithra etc. 2 Bde, Brüssel 1899, 1898 (Bd. I² deutsch von Gehrich², Leipzig 1911).

gegentritt, trägt deutlich genug die Spuren ihrer älteren Geschichte an sich. Ueber die persische Grundlage, die Religion des Mithra, als Botschafters des höchsten Lichtgottes und Führers im Kampfe gegen das Reich der Finsternis, haben sich mancherlei Schichten von Vorstellungen und Gestalten gelagert, die diese Religion im fortschreitenden Zuge ihrer Propaganda von fremden Religionen übernommen und sich assimiliert hat. Das deutlichste Zeugnis für den Beitrag, den der Hellenismus beigesteuert hat, legt die übliche die Kennzeichen hellenistischer Kunst tragende Darstellung des den Stier tötenden Gottes ab.

Wie die religiöse Praxis von selbst zur Identifizierung und Ausgleichung der Götter verschiedener Nationen führt, wie die theologische Spekulation diesen Prozeß befördert, wurde schon gezeigt. Wichtig ist auch für die Ausgleichung, daß griechische Kunst neue Typen fremder Götter, z. B. der Isis, des Serapis, des Mithras schafft. Die Gleichungen von Isis mit Demeter, Hera, Aphrodite, Athena, Nemesis, Tyche und anderen Göttinnen, von Osiris mit Dionysos, Attis, Adonis, von Serapis mit Asklepios, Zeus, Helios, Pluton, Dionysos, von Bendis mit Artemis, Hekate, Persephone sind ganz gewöhnlich. Ahura-Mazda, Verethragna, Anahita haben sich mit dem Vordringen der Mithrasreligion nach dem Osten zunächst in Zeus, Herakles, Artemis gewandelt. Eine besondere Schwierigkeit für die religionsgeschichtliche Forschung ist, daß, wie bei manchen keltischen und germanischen Göttergestalten, öfter die fremden Substitute uns die Orginalgestalten verkleiden. — In Fällen, wo es nicht möglich schien, den gesamten Wesensinhalt eines fremden Gottes durch einen griechischen oder römischen Namen zu vergegenwärtigen, wird die Ausgleichung vollzogen, indem mehrere Götternamen zusammengefaßt werden, um die volle Summe jenes göttlichen Machtbereiches zu ergeben: Dittenberger Or. inscr. 383, Z. 55 (Inschrift des Antiochos von Kommagene vom Nemrud- Dagh): Ἀπόλλωνος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ καὶ Ἀρτάγνου Ἡρακλέους Ἄρεως, 386, 7. 404, 21. 619, 3 Inscr. gr. III Nr. 136: Μητρὶ θεῶν εὐάντῃ ἰατρίνῃ Ἀφροδίτῃ, C. I. Gr. 4262 (4042, 4683. 4713. 4713 e f) Διὶ Ἡλίῳ Σεράπιδι (andere Beispiele bei Usener S. 341). Aber diese wachsende Fähigkeit hervorragender Götter, andere Götterformen in sich aufzunehmen[1] und zu verschlingen, die Gewohnheit, persönliche Götterbegriffe bei- und unterzuordnen, hat dazu beigetragen, die Person zu verflüchtigen und an ihre Stelle abstrakte Begriffe zu setzen; sie hat dem Monotheismus erheblich vorgearbeitet. Die Zersetzung der alten Religion offenbart sich besonders deutlich in der Gleichsetzung von Herrschern mit Göttern, die

[1]) An älteren Beispielen wie Athena Nike oder Hygieia fehlt es nicht. Vgl. auch Dittenberger, Or. inscr. II S. 598 ff. Index III.

man sich nur noch in einem neuen Avatar wirksam denken kann. Isis-Arsinoe, Arsinoe-Aphrodite, Apollo-Augustus, Zeus-Nero sind andere Beispiele neben den schon genannten (S. 126)[1]. Beigabe göttlicher Symbole und Angleichung der Herrscherbildnisse an Göttertypen gestatten viele weitere Schlüsse. Nachdem man Herrschern göttliche Attribute wie σωτήρ und ἐπιφανής beigelegt hatte, war ihre Gleichsetzung mit Göttern ein natürlicher Schritt in der weiteren Entwicklung, der durch die Erweichung und den auch sonst üblichen appellativen Gebrauch der göttlichen Personennamen erleichtert wurde.

Die Ausbreitung der fremden Kulte vollzog sich in den alten Formen der Gründung sakraler Vereine, nur in viel ausgedehnterem Maße. Die Beteiligung der Griechen an diesen Konventikeln ist jetzt sehr viel stärker. Die Reaktion des Orients gegen die Hellenisierung und seine Propaganda tritt seit dem beginnenden Niedergange des Hellenismus mit wachsender Kraft hervor (S. 27). Die Ptolemäer mußten für ihre vorsichtig zurückhaltende Religionspolitik büßen; ägyptische Elemente dringen in den griechischen Kult[2]. Die Propaganda des Orients bedeutet zugleich eine Reaktion gegen den Rationalismus. Wie überhaupt im Vereinswesen dieser Zeit (S. 45), so pulsiert auch in den religiösen Gemeinschaften neues Leben, und die rasch sich mehrenden Mystenvereine werden Träger einer gesteigerten und individualisierten Frömmigkeit. Die im Verhältnis zu den geläuterten griechischen Religionen roheren orientalischen Gebräuche wecken auch latenten griechischen Aberglauben wieder zu neuem Leben.

Mit den orientalischen Göttern überfluten Astrologie und Magie die hellenistische Welt. Der Glaube, daß das Schicksal des Menschen durch die Konstellation der Geburtsstunde bestimmt werde, besonders durch die Stellung der Planeten zu den Zeichen des Tierkreises, ist den alten Griechen trotz des Einflusses, den Babylon auf ihre Astronomie ausgeübt hat[3], völlig fremd[4]. Der Platoniker Eudoxos und Theophrast zeigen zuerst Kunde von dem babylonischen Sternglauben und äußern darüber ihre Verwunderung. Aber in dieser Zeit erhalten nach babylonischem Muster die Planeten Götternamen. Dann hat Berossos (S. 39) den Griechen astrologische Lehren der Babylonier vermittelt. Die Verbreitung und Bedeutung, die diese Lehren und die astrologische Praxis fanden, offenbart sich in der

---

[1]) Literatur bei Dittenberger, Orientis inscr. 457, Beloch S. 373. 374. 443. Ueber Gleichsetzung des Toten mit einem Gott s. Rohdes Psyche II S. 359[5]; E. Maaß, Orpheus S. 241; Vollmer zu Statius S. 381. [2]) S. Beilage 2. [3]) Cumont, N. Jahrb. XVII 1 ff. [4]) Ich folge der Uebersicht von W. Kroll, Neue Jahrb. VII 559 ff. Fr. Boll ebenda XXI 103 ff. und Cumont, Religions orientales[2] S. 240 ff. Bouché-Leclerq, L'Astrologie grecque, Paris 1899; Reitzenstein, Poimandres S. 69 ff.

Aufnahme der Astrologie in die stoische Theologie und in dem lebhaften Streite, der seit Karneades um ihre Geltung geführt wurde. Und mit der hellenistischen Zeit setzt eine reiche astrologische Literatur ein, welche die Lehren in ein System bringt und sich in beständiger Kontinuität bis ins späte Mittelalter fortgesetzt hat. Die ganze spätere Tradition ist wesentlich abhängig von dem in der ersten Hälfte des II Jahrhunderts v. Chr. abgefaßten Werk des Nechepso und Petosiris. Die apokryphen Namen des alten ägyptischen Pharao und seines Priesters, die den Lehren eine höhere Autorität geben sollten, sind für diese Art Literatur bezeichnend. Und die fiktiven Autoren führten ihre Weisheit weiter auf Asklepios und Hermes zurück. Das Werk ist in Aegypten entstanden, wo die, wie es scheint, frühzeitig aus Babylon übernommene Astrologie eifrige Pflege fand. In hellenistischer Zeit und vollends in der römischen Kaiserzeit war der Name »Chaldäer« ein Ehrentitel derer, die die Zukunft in den Sternen lasen, und Reklameschild für allen möglichen Schwindel; die Maßregeln der römischen Gesetzgebung (schon 139 v. Chr. wurden die Astrologen aus Rom ausgewiesen) zeugen gerade dadurch, daß man ihnen ein höheres Wissen zutraut, von der allgemeinen Geltung des Sternenglaubens, dem nicht wenige der römischen Kaiser ergeben waren. Schon der berühmte Astronom Hipparch (II Jahrhundert) kennt die Verbindung von Astronomie und Astrologie, die dann bei Poseidonios und Ptolemaios (S. 69) enger geknüpft ist. Astrologie ist für diese Zeit nicht eine Form des Aberglaubens oder der Divination neben andern; sie ist Astralreligion (S. 135), die mit dem geheimnisvollen Zauber mystischer Stimmungen und mit dem Schwunge poetisierender Sprache, mit ihren philosophisch ausgestalteten Theologien und ihrem Weltbilde das religiöse Leben vieler völlig ausfüllt. Wie schwer der Fatalismus der Sternenreligion auf der Menschheit gelastet hat, wird später (VII 3) gezeigt werden.

Aber längst schon bot sich denen, die von des Schicksals Hand sich gebeugt fühlten und an der eigenen Kraft verzweifelten, lockend und tröstend eine andere dunkle Macht als Helferin an, die gleichfalls vom Osten kommende Magie[1]. Sie war aus demselben Prinzip universaler Sympathie wie die Astrologie hervorgegangen, nur daß dies Prinzip hier nicht auf die Gestirne, sondern auf beliebige Körper angewendet wurde; auch sie war mit theologischen Lehren verknüpft. Persische Magier hatten auf der Grundlage ihres religiösen Dualismus eine mit assyrischen und babylonischen Superstitionen und Zauberformeln versetzte Theorie[2] geschaffen — ein System, das in

[1]) Cumont a. a. O. S. 269 ff. [2]) Aegyptische Elemente sind hinzugekommen. Die Magie hat in Aegypten eifrige Pflege gefunden, und ihre Propaganda ist zum großen Teil von dort ausgegangen.

den Kampf der guten und bösen Mächte zugunsten des Menschen eingriff. An Zaubermitteln hat es den Griechen und Römern nicht gefehlt; aber die orientalische Magie schien durch Alter ihrer Traditionen, Vollendung der Technik, systematische Durchbildung die besten Garantien zu bieten, und so hat auch der Glaube an die unheimliche Macht der Magier, welche die oberen Mächte unter den menschlichen Willen zu zwingen wissen, die hellenistische und spätrömische Welt beherrscht, und gerade die kaiserliche Gesetzgebung zeugt auch für die Macht dieses Glaubens; denn sie setzt voraus, daß die Magier sich wirklich im Besitze übernatürlicher Kräfte befinden. Die Zauberbücher der ägyptischen Papyri[1] gestatten jetzt einen Einblick in die Fülle der Vorstellungen, die, von den Rudimenten rohester Superstition bis zu philosophischen Spekulationen reichend, aus allen Völkern in bunter Mischung zusammengetragen sind.

Die Symptome einer rückläufigen Bewegung, Vordringen orientalischer Anschauungen, Verbreitung mystischer Religiosität, Zurückdrängung des Rationalismus in ihren sehr verstreuten und verschiedenartigen Aeußerungen richtig einzuschätzen, in ihnen die Faktoren einer neuen Entwicklung zu erkennen, gestattet uns nicht nur die Tatsache, daß diese Tendenzen mit wachsender und siegreicher Stärke die Religionsgeschichte der folgenden Jahrhunderte beherrschen; schon in der Philosophie des Poseidonios (S. 61) kommt ein neuer religiöser Geist zum Ausdruck. Sein Abstand von seinem Lehrer Panaitios (S. 44) offenbart den Wandel der Zeiten. Der scharfen Kritik des Karneades (S. 108) hatte noch Panaitios wesentliche Positionen der Stoa, die auch religiöse Werte bedeuteten, zum Opfer gebracht: Weltuntergang und kosmische Perioden (S. 110. 111), die Annahme einer wenn auch beschränkten Unsterblichkeit, Astrologie, Mantik, Allegoristik. Poseidonios' Philosophie dagegen gipfelt in einer Mystik, die von den neuen religiösen Stimmungen getragen ist und schon orientalische Elemente aufgenommen hat. Er ist der Mittler nicht nur zwischen Griechentum und Römertum, sondern auch zwischen Orient und Occident.

Poseidonios[2] hat die religiösen Motive der Stoa neu belebt und vertieft. Der idealistische Zug der platonischen und aristotelischen Philosophie, der durch die Jahrhunderte sich fortsetzende Strom griechischer Mystik, die Ehrfurcht vor den religiösen Ueberlieferungen

[1]) A. Dieterich, Papyrus magica, Jahrb. Suppl. XVI. Ders., Abraxas, Leipzig 1891. R. Wünsch, Antike Fluchtafeln[2], Der Pariser Zauberpapyrus, Bonn 1911 (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen, hr. von Lietzmann 20. 21. 84).
[2]) In E. Nordens Kommentar zur Aeneis VI, Leipzig 1903 und bei H. Binder, Dio Chrys. und Pos., Tübinger Diss., Borna-Leipzig 1905 findet man die reiche Literatur verzeichnet.

und Symbolen der Völker, ein tiefes Verständnis für die religiösen Instinkte verbinden sich, um ein groß gedachtes philosophisches System in einer religiösen Mystik gipfeln zu lassen, auf die alle Teile desselben angelegt sind. Auch die exakten Wissenschaften dienen schließlich zum Preise der den Organismus der Welt durchdringenden Gottheit, der in rauschenden Perioden hymnenartig erklingt. Aber auch die niederen Gebilde des Glaubens, Astrologie, Mantik, Dämonologie werden, zum Teil poetisch verklärt und vergeistigt, für die religiöse Stimmung verwertet. Die scharfe Polemik gegen die epikurische Lehre, die bei den Römern erfolgreich Propaganda machte, bestätigt, daß Poseidonios es auf eine Erneuerung der Religion und Erweckung des Glaubens abgesehen hatte. Die Parallelisierung des Mikrokosmos von Leib und Seele und des Makrokosmos von Welt und Gott wird durchgeführt, und die mystische Theologie wurzelt in einer platonisierenden Lehre von den Schicksalen der Seele [1]: Ein Teil des feurigen Gotteshauches, geht die Seele aus der himmlischen Region ein in die niedere Welt und wird in den Kerker des Leibes gebannt, durch seine Gemeinschaft in Begierden verstrickt und befleckt. Aber den göttlichen Ursprung bezeugt sie im Streben nach Welt- und Gotteserkenntnis, in der unstillbaren Sehnsucht nach der Rückkehr in ihre wahre Heimat und zur göttlichen Gemeinschaft. Wie die Sonne nur vom sonnenhaften Auge erblickt, so kann das Wesen des Alls nur von der gottentsprossenen Seele erkannt werden [2]. Aber die volle Erkenntnis erlangt sie erst, wenn sie vom Leibe befreit in rein ätherischer Gestalt zu ihrem Ursprunge zurückkehrt. Der volkstümliche Unterweltsglaube wird verworfen, aber die Jenseitsvorstellungen werden gewissermaßen projiziert in die kosmischen Sphären. Durch die Sphären des Wassers, der Luft und des Feuers sich erhebend wird die Seele mannigfachen Läuterungen und Reinigungen unterworfen, bis sie einzugehen vermag in die dem Aether nahe Region [3]. Nicht jede Seele ist fähig zu diesem Aufstiege und dieser Himmelfahrt. Nur ein gerechtes und tugendhaftes Leben öffnet dem Menschen den Weg zum Himmel hinauf. Vor allem die großen Wohltäter der Menschheit und die Staatsmänner, deren Leben ganz dem Heil ihres Volkes gewidmet ist, sind sicher, in die seligen Regionen einzugehen [4]. Wem das Leben eine Vorbereitung auf den

[1]) Vgl. besonders P. Corssen, De Posidonio Rhodio, Bonn 1878, der die Benützung des Poseidonios in Ciceros Tusc. und im Somn. Scipionis nachweist. [2]) Citat des Poseidonios bei Sext. Emp., Math. VII 93 (Vorbild Platos Staat p. 508 A). S. A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 55. 56. [3]) Norden S. 29 ff. Dieterich, Mithrasliturgie S. 78 ff. [4]) Die Stellen sind für das dem Herrscherkult zugrunde liegende religiöse Gefühl so wichtig, daß ich sie anführe: Cicero Tusc. I 27—32. 32 heißt es, das Wesen der Götter solle man

Tod gewesen ist, wer schon im irdischen Leben den göttlichen Teil von der Befleckung des Leibes rein zu bewahren bemüht gewesen ist, für den hat der Tod seine Schrecken verloren; er ist für ihn der Eingang in ein besseres, reineres Dasein, in das wahre Leben.

Die religiöse Grundstimmung der Weltanschauung des Poseidonios hat nicht nur die spätere Entwicklung der Philosophie aufs stärkste beeinflußt, sondern auch auf die Religiosität weiter Kreise eingewirkt (S. 61). Daß der Neupythagoreismus sich belebt (S. 84) und die Akademie, die hartnäckige Gegnerin der Stoa, jetzt sich zum eklektischen Dogmatismus wendet, sind sehr charakteristische Erscheinungen. Die Kraft der neuen religiösen Strömung kommt aber besonders in der niedergehenden römischen Republik und im Uebergange zur Monarchie zum Ausdruck.

---

sich nach dem Bilde der Menschen vorstellen, *qui se natos ad homines iuvandos, tutandos, conservandos arbitrantur. abiit ad deos Hercules: numquam abisset, nisi, cum inter homines esset, eam sibi viam munivisset.* De leg. II 19. 27 De off. III 25 De nat. deor. II 60. 62. De rep. I 12 *neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas.* II 4 *concedamus enim famae hominum ..... bene meriti de rebus communibus ut genere etiam putarentur, non solum ingenio esse divino.* 17. 40. VI 13 *omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur.* 16. 26 *bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet.* 29. Daß Cicero in den cäsarischen Reden sich in demselben Vorstellungskreise bewegt, habe ich Zeitschr. f. neutest. Wiss. V S. 344 ff. gezeigt. Vergil, Aeneis VI 660 ff. (vgl. Norden S. 34. 35) versetzt in die Gefilde der Seligen außer den alten Heroen die fürs Vaterland Gefallenen, die frommen Priester und Propheten, weiter

inventas aut qui vitam excoluere per artis
quique sui memores alios fecere merendo.

Vgl. VI 130 I 286 ff. Ovid Metam. XV 843 ff. IX 250 ff. Horaz C. III 3, 10 ff. 33. IV 2, 22. Epist. II 1, 4 ff. Hor. C. III 2, 21 *virtus recludens immeritis mori caelum* 3, 9 ff. Properz IV 11, 101

moribus et caelum patuit: sim digna merendo
cuius honoratis ossa rehantur avis.

Die hellenistischen Wurzeln solchen Glaubens sind S. 123 ff. aufgedeckt.

VII

DIE RELIGIÖSE ENTWICKELUNG UNTER DER RÖMERHERRSCHAFT

Hauptwerk GWissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1902.

1 Hellenisierung der römischen Religion

Die Geschichte der römischen Religion ist der fortschreitende Prozeß der Zersetzung der nationalen Religion durch Uebernahme griechischer Götter, Riten, Vorstellungen. Hier können nur die wesentlichsten Momente hervorgehoben werden. Nüchtern und beschränkt auf den Kreis des eng umgrenzten Lebens von Bauern und Hirten, dessen alltäglichen Funktionen sie vorstehen, erscheint die älteste römische Götterreihe. Wir spüren in der ehrbaren Armut dieser Religion keinen Hauch griechischer Phantasie, die Personen, Bilder, Wirkungssphären, Geschichten der Götter so wunderbar ausgestaltet hat. Das Verhältnis des Volkes zu den Göttern wird als ein formal rechtliches gefaßt; es beruht auf Leistung und Gegenleistung. Die Magistrate vermitteln den Verkehr und die Geschäfte mit den Göttern. Wie sie über der peinlich exakten Erfüllung der Riten wachen, so sind dafür die Götter verpflichtet, für Bestand und Heil des Staates zu sorgen. — Ahnenkult und Glaube an die Geister der Verstorbenen wurzeln tief in der italischen Religion.

Die etruskische Kultur, die von der griechischen stark beeinflußt war, scheint dann Rom statt der alten Trias Juppiter, Mars, Quirinus seine Göttertrias Juppiter, Juno, Minerva gegeben zu haben, wie sie auch sonst die römische Religion stark beeinflußt hat. Die Einführung der sibyllinischen Bücher zeugt für den von den unteritalischen Griechenstädten, besonders Cumä, unmittelbar vordringenden griechischen Einfluß. In den ersten Jahrzehnten der Republik ist dann die Rezeption des Apollo, des Hermes, der Trias Demeter, Dionysos, Kore erfolgt; mit ihnen sind griechische Kultbräuche eingeführt worden. Eine gewisse Zurückhaltung spricht sich noch darin aus, daß Hermes als Handelsgott einen römischen Namen erhält, jene Trias mit den echt römischen Göttern Ceres, Liber, Libera gleichgesetzt wird. 293 wird als Mittel gegen die Pest der Asklepiosdienst (S. 129) mit seinen Wunderkuren von Epidauros nach Rom übertragen. Die Not des J. 217 führte zu religiösen Begehungen nach griechischem Ritus und dem Zusammenschluß eines dem griechischen analogen Vereins von zwölf Göttern. Die Hellenisierung des Kultes bietet jetzt die Möglichkeit, römischen Kult und römische Götter nach griechischem Muster umzugestalten, auch wenn man auf Rezeption neuer griechischer Götter verzichtete. Hatte der alte Glaube

die Götter in engster Verbindung mit den Objekten und Bezirken ihrer Wirksamkeit gedacht und darum menschenähnlicher Bilder nicht bedurft, so führte die Berührung mit den Schöpfungen der griechischen Kunst zur Aneignung der griechischen Bilder für die schon ausgeglichenen Götter, für solche, die griechischer Analogien ermangelten, zu oft willkürlicher Umgestaltung griechischer Typen. Bald folgt auch die Aufnahme derjenigen orientalischen Götter, die bereits in der hellenistischen Welt sich ausgebreitet und hellenisiert hatten. Gegen den 204 auf Geheiß der sibyllinischen Bücher eingeführten Kult der pessinuntischen Kybele, die in Gestalt eines schwarzen Meteorsteines verehrt wurde, mußte der Senat bald Maßregeln ergreifen, und der Bacchanalienskandal vom J. 186 offenbarte die Gefährlichkeit der orgiastischen Kulte mit ihrer schwül sinnlichen Atmosphäre. Die Kriege gegen Mithradates und die folgenden Kämpfe im Orient brachten die Bekanntschaft mit der Ma oder Bellona, einer der Kybele verwandten kappadokischen Göttin, deren Kult mit rohen und grausamen Riten verbunden war, und mit Mithras. Und der Isiskult machte trotz aller seit 58 wiederholten Versuche, ihn zurückzudrängen, rapide Fortschritte.

Die Ueberflutung durch den Hellenismus machte den Römern ihre Geschichte, Kultur, Religion fremd und unverständlich. Die Uebernahme der griechischen Literaturgattungen und ihre Entwickelung unter dem fortwirkenden Einflusse der griechischen Muster haben diese Verdrängung des Nationalen beschleunigt. Auch für die Forscher, die sich später redlich bemühten, das Verständnis des römischen Wesens zu gewinnen, war es nicht mehr zu finden, weil den hellenisierten Römern die Abstraktion von den hellenischen Ideen, die Ausscheidung des Fremdartigen eine Unmöglichkeit war. Fort und fort hatten die Dichter ihre Phantasie an der griechischen Mythenwelt genährt, hatten naive Gleichungen griechischer und römischer Götter übernommen und selbst vollzogen, die eigene Religion und Geschichte aus dem griechischen Mythenschatze bewußt und unbewußt bereichert, ätiologische und etymologische Methoden und Spielereien der hellenistischen Dichtung und Forschung sich angeeignet. Je mehr Rom in den Mittelpunkt der Geschichte und der Geschichtschreibung trat, um so mehr waren Antiquare und Annalisten beeifert, die Fäden, mit denen besonders Timaios den Westen an die ältere griechische Kultur geknüpft hatte, fortzuführen, durch Geschichten von griechischen Emigranten und Gründungen bedeutsame Beziehungen herzustellen, welche die spätere Entwickelung vorwegnahmen oder vorbereiteten. Es erschien als eine große Aufgabe, besonders durch Verbindung mit Troja und Karthago und die Ausgestaltung dieser Beziehungen, Rom eine verheißungsvolle

Vorgeschichte zu geben, die seiner späteren Größe würdig war. Die von Griechen angeregte, durch patriotisches und Familieninteresse in panegyrische Bahnen geleitete Phantasie hat durch Verknüpfung der Schicksale Italiens mit den älteren Kulturvölkern, nach der Schablone griechischer die Folge der Erfindungen darstellender Kulturgeschichte, durch Uebernahme griechischer Methoden, Sagen- und Legendenmotive, bald auch durch die verlogenen Künste griechischer Rhetorik eine Pseudohistorie geschaffen, die den ungeheuren Abstand der Zeiten und Nationalitäten verdunkelt hat. — Und mit dem Einflusse der griechischen Philosophie begann auch die theologische Spekulation der Griechen den Zersetzungsprozeß der römischen Religion zu befördern. Der nüchternen Sinnesweise des Römers gingen die rationalistischen Theorien der Griechen besonders leicht ein. Schon Ennius hat durch seine Uebersetzungen die Römer mit Euhemeros (S. 120) und mit dem unter Epicharms Namen gehenden Lehrgedicht bekannt gemacht, das die Götter auf Elemente zurückführte. Den Versuch, philosophischer Spekulation durch die gefälschten Bücher Numas Eingang und Einfluß auf die Religion zu verschaffen, machte 181 der Senat durch Verbrennung der Bücher zunichte. Seit der Zeit des jüngeren Scipio hat dann die Stoa einen wachsenden Einfluß ausgeübt und die tieferen Naturen gewonnen. Zunächst trat freilich durch Panaitios (S. 134) den Römern die stoische Lehre in einer stark rationalistischen Gestalt entgegen. Von Panaitios hat der Pontifex Q. Mucius Scaevola († 82) die Unterscheidung einer dreifachen Theologie (S. 140) und die Auffassung der Staatsreligion als eines Zuchtmittels der Menge übernommen; auch Polybios[1] weiß nur diese politische Bedeutung der für den Weisen überflüssigen Religion zu schätzen. Der Akademiker Cotta (S. 110) ist ein typisches Beispiel der Vereinigung religiöser Skepsis mit politischer Wertschätzung der Religion und peinlicher Erfüllung der hergebrachten Riten, die auch dem Irreligiösen bei der Bedeutung der Religion im öffentlichen Leben als selbstverständliche Pflicht des Bürgers erschien. Dieser Widerstreit des religiösen Bewußtseins der Gebildeten und ihrer Teilnahme am Kult hat die Zersetzung der Religion und die Entleerung ihrer Formen stark befördert. Der schnöde Mißbrauch, der mit den Auspizien getrieben wird, die abstrakten Begriffen dargebrachten Tempelgelübde der Feldherrn, die Unkenntnis der seit 103 durch Volkswahl bestellten Priester und die Unmöglichkeit manche Priestertümer zu besetzen, der Rückgang der Religiosität in den höheren Ständen sind Symptome des religiösen Verfalles in den Zeiten der niedergehenden Republik.

[1]) R. von Scala, Die Studien des Polybios, Stuttgart 1890 S. 206—210.

Aber wir beobachten doch auch eine stark anwachsende religiöse Reaktion. Schuldbewußtsein und Erlösungsbedürfnis, mystische Grübeleien und Offenbarungen, die an altehrwürdige Namen geknüpft sind, spiritistische und okkultistische Neigungen sind charakteristische Symptome dieser Zeit, deren große Katastrophen das Gefühlsleben gewaltig erregt haben. Vergil wiederholt das stark monotheistische Glaubensbekenntnis von dem die Welt durchdringenden göttlichen Geist und dem ihm verwandten Seelengeist[1], und die poseidonische Mystik hat den Stoff der Jenseitsdichtungen, der dem VI Buche der Aeneis zugrunde liegt, geläutert und sittlich vertieft; Poseidonios' Kulturentwicklung, pythagoreische Mystik und Seelenlehre haben auf Ovids Darstellung des goldenen Zeitalters und seine Kosmologie eingewirkt. Varros großes synkretistisches Religionssystem ist völlig beherrscht von den Gedanken des Poseidonios, und da er seine Antiquitates rerum divinarum dem Cäsar i. J. 47 gewidmet hat, liegt der Gedanke nahe, daß Cäsars politische Berechnung in dem Religionssysteme des Poseidonios mit seiner Verbindung philosophischer Spekulation und volkstümlichen Glaubens, seinem weitherzigen Synkretismus und seinen vermittelnden und die Religionen ausgleichenden Tendenzen die Grundlinien einer für sein Weltreich geeigneten Religion vorgezeichnet fand; war doch dies Reich im Sinne eines römisch-griechischen Königtumes gedacht.

Auch Varro[2] will die Religion und den alten Glauben, die ihm der Vernachlässigung und Vergessenheit zu verfallen scheinen, zu neuem Leben erwecken, die ihrem eigenen Wesen entfremdeten Römer damit wieder vertraut machen. Die Wirkungssphären der Götter will er wieder aufzeigen, damit man mit jedem Anliegen sich an die rechte Instanz wende. Unter Berufung auf Scävola unterscheidet er drei Auffassungen der Götter, die mythische der Dichter, die physische der Philosophen, die staatliche. Die Götterwelt der Dichter wird verworfen wegen der unwürdigen Vorstellungen von Erzeugung, Gestalt, Eigenschaften der Götter (vgl. S. 113). Auch die staatliche Religion, die, jünger als der Staat, dessen Interessen dient, hat gar nicht die Wahrheit zum Zweck; denn es gibt Wahrheiten, welche die Menge besser nicht kennt, und Lügen, die sie besser für wahr nimmt. Die *civilis religio* ist als staatliche Institution aufrecht zu erhalten; hat ja doch die römische den Staat groß gemacht. Die wissenschaftliche Prüfung besteht allein die philosophische Religion, und zwar stellt sich im Widerstreite der verschiedensten phi-

[1]) Aen. VI 724 ff. Georg. IV 218 ff. [2]) Ich folge der vorzüglichen Sammlung der Reste von Buch I XIV XV XVI, die für die Theologie wesentlich in Betracht kommen, von Agahd, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. XXIV 1898. Den Einfluß des Pos. auf Varro weist Agahd S. 84 ff. nach.

losophischen Meinungen die stoische Lehre als die einzig wahre heraus: Der göttliche Feuerhauch beherrscht, wie die Seele den Leib durchdringt, die ganze Welt, die ewig und unvergänglich ist. Er ist gleich Zeus[1], alle andern Götter sind nur Teilkräfte (I 15 b *partes sive virtutes*) der göttlichen Urkraft, verschiedene Namen, die im Grunde der einen Gottheit gelten. Sie offenbart sich in den Elementen, durch die das Leben entsteht und erhalten wird, und in den Gestirnen, denen wir segensvolle Wirkungen verdanken. Auf die Elemente wird das Wesen der Hauptgötter zurückgeführt. Aber neben den »ewigen« Göttern statuiert er solche, die aus Menschen Unsterbliche geworden sind, wie Kastor, Pollux, Liber, Hercules[2]. Den Gründen, die gegen diese Annahme sprechen, verschließt er sich zwar nicht; aber der praktische Nutzen, den der Glaube an den göttlichen Ursprung und die Fähigkeit des Menschen, einst geläutert in die göttliche Sphäre einzugehen, stiftet, schlägt die Bedenken nieder[3].

Varro sucht in den religiösen Vorstellungen, Legenden, Gebräuchen seines Volkes, besonders den ältesten, geheimnisvollen Sinn und tiefe Weisheit, und er hält sie für fähig, das Vehikel höherer, philosophischer Anschauungen zu werden. Uebersteigt auch die philosophische Religion die Fassungskraft der Menge, so wünscht Varro doch eine Läuterung der staatlichen Religion durch die philosophische und hält eine aus beiden gemischte[4] für die bestmögliche. Handelte es sich um die Gründung eines neuen Staates, so würde er die wahre Religion einführen[5]. Für seine Person vertritt Varro die reinen religiösen Anschauungen, die der von ihm beeinflußte Seneca und die Moralisten der Diatribe verkünden (S. 87). Er will die Götter gütig vorgestellt wissen; der Fromme soll sie wie die Eltern verehren, während der Abergläubige sie wie Feinde fürchtet[6]. Der Opfer bedarf es nicht[7]; denn die wahren Götter fordern sie nicht, und die aus Erz, Gyps, Marmor gebildeten können sich auch nicht

[1]) Der Judengott hat denselben Sinn: I 58 b. [2]) I 22 c ff. 7 XVI 43, vgl. o. S. 114. 117 ff. 135. [3]) I 24. Auch Cicero De rep. VI 26 ff. und Vergil VI 806 betonen die moralische Kraft dieses Glaubens. [4]) 54 a. Solche Mischung beobachten wir auch in Ciceros Darstellung der Religionsverfassung De leg. II 19 ff., deren Vergleichung mit Varro lehrreich ist. Manche Züge sind Konzessionen an die fortgeschrittene Sittlichkeit und Aufklärung (daß diese auch in Kultgebräuche eindrang, dafür geben Inschriften lehrreiche Zeugnisse: Dittenberger Sylloge 566 Anm. 3, 567 Anm. 3; 633, 12). Aber auch Cicero zeigt dieselbe Ehrfurcht vor dem *mos maiorum* und seiner Weisheit. [5]) Aehnlich Maximus Tyrius VIII 9. Polybios VI 56, 10. [6]) Die Götterangst ist drastisch gezeichnet in Senecas und Plutarchs Schriften über den Aberglauben (s. Wilamowitz' Lesebuch VII 7). [7]) Die Ablehnung der Opfer ist neupythagoreisch und in der religiösen Aufklärung überhaupt verbreitet. Vgl. Apollonios von Tyana bei Eus. Praep. ev. IV 13 Dem. ev. III 3 (Zeller III 2^3 S. 144. HB III: Exc. zu Rom 12 1).

daran erfreuen, weil sie gefühllos sind (29 a—30). Die Einführung der Bilder hat die Furcht vor den Göttern vernichtet und hat unreine und irrtümliche Vorstellungen von ihnen verbreitet (59)[1].

Romantische Velleitäten, ein phantastischer Zug zu abenteuerlichen und überlebten Gebilden des Glaubens, antiquarischer Sammeleifer und nüchterner Rationalismus haben zusammengewirkt, um ein höchst kompliziertes Ganzes zu schaffen, das doch nur durch äußeren Schematismus zusammengehalten wird, dessen sich kreuzende Tendenzen auseinanderstreben. Varro ist nichts weniger als ein schöpferischer Geist, nicht einmal ein konsequenter und systematischer Kopf; aber weil er eine rezeptive Natur ist, die feinhörig und empfänglich allen Eindrücken nachgibt, alle Strömungen der Zeit in sich aufnimmt und alle Stimmen in sich nachklingen läßt, darum gerade ist dies religionsgeschichtliche Werk mit allen seinen Widersprüchen als ein treuer Spiegel der religiösen Richtungen seiner Zeit von unschätzbarem Werte, einzig in seiner Art auch als Zeuge dafür, wie die griechische Theologie das Werk der Zersetzung der römischen Religion vollendet, an dem die griechischen Kulte seit Jahrhunderten gearbeitet hatten. Diese Apologetik stoischen Stiles (S. 114), die die römische Religion mit den alten Mitteln philosophierender Umdeutung am Leben erhalten möchte, zeigt, daß sie schon tot war.

2 Die Stimmung der augustischen Zeit

ENorden, Vergils Aeneis im Lichte ihrer Zeit, N. Jahrb. VII 249—282. 313—334. — VGardthausen, Augustus und seine Zeit, in zwei Teilen, Leipzig 1891—1904. — GBoissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins. 2 Bde, Paris 1874. — HHeinen, Zur Begründung des römischen Kaiserkultes, Klio XI 129—177. — HLietzmann, Der Weltheiland, Bonn 1909.

Varro steht im Zeitalter des Ueberganges der republikanischen Verfassung in monarchische Formen. In scharfen Kontrasten zeichnen uns die Zeugen des großen Umschwunges den Gegensatz der Stimmungen des alten und des neuen Zeitalters[2]. Die seit Sulla sich unaufhörlich erneuernden Schrecken der Revolution, die Proskriptionen, der beständige Wechsel der Besitzverhältnisse, die Verwilderung der Gesellschaft und Entfesselung der unbändigsten Leidenschaften lasten schwer auf der Menschheit. Man steht unter dem Gefühle, als wenn ein unsühnbarer Fluch durch die Geschlechter fortwirke und zum Bürgerkrieg, Brudermord, erneuten und wachsen-

[1]) Aehnliche Aeußerungen hat Geffcken, N. Jahrb. XV S. 630 gesammelt.
[2]) Sehr lehrreich ist das Gesamtbild des Velleius II 89 (86, 1) und des Philo, Leg. ad Gai. 21.

den Freveln treibe[1], als hätten alle Götter die Welt verlassen und dem Verderben preisgegeben[2]. Die Schuld hat sich so gehäuft, daß sie das Gericht herausfordert und daß man den Weltuntergang wie zur Zeit der Sintflut erwartet[3]. Oder soll man die Stätten des Fluches verlassen und in einer besseren Welt ein neues Leben beginnen[4]? Sehnsüchtig verlangt die müde und erschöpfte Menschheit Frieden.

Da ersteht in Augustus der Retter und Heiland. Seit seinem Siege über Antonius bei Actium i. J. 31 ergreift die neue Stimmung, die seit dem Frieden von Brundisium (40) sich vorbereitet, die ganze Menschheit. Daß auch er den Weg durch rücksichtslose Gewalt und ungerechte Bluttaten sich gebahnt hat, vergißt man, und man übersieht den revolutionären Ursprung seiner Macht, seit das gesicherte Regiment wieder geordnete Verhältnisse geschaffen hat. Die wilden Kräfte der Revolution hat er niedergezwungen wie einst Juppiter die Giganten[5]. Vom Himmel scheint er als Helfer[6] gesandt, in den er einst wieder eingehen wird, hoffentlich erst nach langem segensreichen Walten[7]. Der Ring der Zeiten hat sich geschlossen. Die alte Blutschuld hat Augustus gesühnt[8] und eine Zeit des Heils eröffnet. Das goldene Zeitalter ist angebrochen als Abschluß der früheren *saecula*[9]; Recht und Gerechtigkeit und die Tugenden, die

[1]) Horaz C. I 35, 33 III 6 Anfang und Schluß III 24, 25, Epod. 7, wo der Fluch von Romulus' Brudermord hergeleitet wird, 16; Vergil Georg I 505 ff. [2]) Catull 64 Schluß, Horaz C. I 2, 35. [3]) Hor. C. II 2. Ovid hat Met. I 144 ff. 200 ff. die Farben aus der Gegenwart genommen. Mehr Material bei A. Dieterich, Rhein. Mus. LV S. 211. 212. [4]) Horaz Epod. 16. Die Interpreten erinnern zu V. 39 an die Erzählung, daß Sertorius mit seinen Genossen die seligen Inseln habe suchen wollen; vgl. Fr. Skutsch, N. Jahrb. XXIII 23. — Kießling bespricht zu C. III 3, 37 Cäsars und Antonius' Pläne einer Verlegung der Hauptstadt nach dem Osten. [5]) Horaz C. III 4, 41 ff. — Die Parallele Juppiter-Augustus auch C. I 12, 50 III 5, 1 Properz III 11, 66 Ovid Met. XV 858 Trist. II 40 Fast. I 608 II 131. Sagt Hor. C. I 12, 17 von Juppiter *unde nil maius generatur ipso nec viget quicquam simile aut secundum* (vgl. Ovid Trist. II 38 Met. XI 224), so heißt es C. IV 2, 38 von Augustus *quo nihil maius meliusve terris fata donavere,* ähnlich Epist. II 1, 17. Daß ein griechisches Muster zugrunde liegt, beweist z. B. Aristides' Rede auf Zeus § 8. 9 (S. 340 Keil). — Seit Seneca wird das Wirken des Herrschers oft unter dem Bilde der stoischen Weltseele gezeichnet, wie früher das des Juppiter. Zahlreiche Belege bei K. Prächter, Hierokles S. 46. [6]) Vergil Georg. I 500. [7]) Horaz C. I 2, 45 III 3, 11 Vergil Georg. I 503 Aeneis I 289 Ovid Met. XV 868. 838 Trist. II 57, Carm. lat. epigr. Nr. 18 Bücheler. [8]) Horaz C. I 2, 29 IV 15, 11. [9]) Horaz C. saeculare 25 ff. 57 (s. Kießling) C. IV 2, 39 Vergil, Aeneis VI 792 (Nordens Komm. S. 317 ff.). Ekl. 4 tritt der ganze Kreis dieser später auf Augustus bezogenen Vorstellungen am frühesten hervor: Beginn des neuen *saeculum* und des goldenen Zeitalters, das Regiment Apollos, Sühnung der alten Schuld, Ursprung des göttlichen Herrschers vom Himmel und Rückkehr dorthin, der *pacatus orbis.* Ueber die Beziehung von Vergils Ekloge 4 vom J. 40 gehen die Ansichten (Lit. bei Lietz-

in den grausigen Zeiten die Welt verlassen haben, halten wieder ihren Einzug[1]. Die erschöpfte Menschheit atmet auf und erfreut sich des lang entbehrten Friedens[2].

In einer Reihe religiöser Akte hat Augustus mit seinem feinen Verständnis für die Bedeutung der Imponderabilien diesen Stimmungen einen tieferen symbolischen Ausdruck gegeben und durch höhere Weihe sie für die Befestigung seiner Herrschaft zu nutzen verstanden. Tiefen Eindruck machte die Schließung des Ianusbogens, die er alten vergessenen Brauch erneuernd zum Zeichen des Friedens 29 vollzog[3], dann zweimal noch wiederholte. Um das Bewußtsein der Segnungen des neuen Regimentes und des epochemachenden Einschnittes, den es bedeutete, lebendig zu erhalten, ließ Augustus i. J. 17 die Jahrhundertfeier begehen[4]. Der Sinn des alten Brauches war, daß durch den mit Sühnungen verbundenen Akt ein neues Zeitalter des Heils inauguriert wurde und daß Unheil und Sünde des alten begrabenen *saeculum* die nach göttlichem Willen gesteckte Grenze nicht überschreiten konnten; die alten bösen Geister sollten für immer gebannt sein. Der Gedanke einer Säkularfeier war schon lange bei der Sehnsucht nach besseren Zeiten volkstümlich, schon Cäsar hat ihn erwogen und Gelehrte wie Varro hatten sich mit der Theorie lebhaft beschäftigt. Augustus hat auch ihn in den Dienst seiner Politik gestellt; den Theologen lag es ob zu beweisen, daß der ihm passende Termin wirklich die letzte von fünf Weltperioden zu je 110 Jahren, die zugleich eine Zeit der Wiedergeburt und Erneuerung des Menschengeschlechtes sein sollte, eröffne, und das authentische Orakel zu schaffen. — Im J. 13 endlich nach Augustus' Rückkehr aus Gallien und Spanien wurde die Ara pacis Augustae gestiftet[5] und i. J. 9 geweiht.

Durch scheinbare Wiederherstellung und Belebung der alten

---

mann, Gruppe S. 1491, vgl. S. Reinach, Cultes mythes et religions II S. 66 ff.) immer noch auseinander. [1]) Horaz C. saec. 57, Vergil Aeneis I 291. [2]) Horaz. a. a. O. C. IV 5, 17. 15, 9 Epist. II 1, 251 Vergil Aeneis VI 852 (Norden S. 328 und Neue Jahrb. S. 320), Ovid Ex ponto I 1, 32 Met. XV 832 Trist. II 235, Gardthausen Augustus I S. 480. 853, Pseudodionys Ars rhet. I 7. *pacare* gebraucht Augustus von sich wiederholt im Monumentum Ancyranum, ebenso von ihm Ovid Fast. II 18, Velleius II 89, 6 *pacatusque victoriis terrarum orbis.* Von Hercules (s. Vergil Aen. VI 803 im Vergleich mit Augustus und Rothstein zu Properz III 11, 19) und Bacchus, mit denen Augustus öfter verglichen wird, wird das Wort gern gebraucht. — Preis seiner Milde: Horaz C. saec. 52 Prop. II 16, 42 Ovid Amores I 2, 52 Trist. II 147. 512 Met. VIII 57 Seneca De clem. I 10, Mommsen, Res gestae S. 6, Z. f. neutest. Wiss. V S. 345. [3]) Gardthausen I S. 478 ff. [4]) Gardthausen I S. 1004 ff., Diels Sibyllinische Blätter S. 14. 15. 91. 127 ff., über den Sinn der Feier Wissowa S. 364. [5]) Gardthausen I S. 481. 852 ff.; Fr. Studniczka, Zur Ara pacis, Abh. der phil. hist. Kl. der sächs. Ges. der Wiss. XXVII 1909.

Formen und Ordnungen eine neue Grundlage des Reiches zu schaffen ist das Ziel, das die augustische Politik auf allen Gebieten, auch dem religiösen, verfolgt hat. Die verfallenen Tempel werden wieder aufgerichtet, den alten Göttern neue Heiligtümer erbaut, die Priesterstellen besetzt und zum Teil vermehrt, alte Feste und ehrwürdige Zeremonien zu neuem Leben erweckt. In der Vergangenheit sucht man seine Ideale, und man meint, mit der Restauration der alten Institutionen auch die altväterlichen Tugenden wieder lebendig machen zu können. Und doch war es schon eine Illusion, wenn Augustus so geflissentlich die Erneuerung des altrömischen Wesens betonte. Man war sich nicht bewußt, wie sehr nicht nur das eigene Empfinden, sondern auch schon die römische Religion von griechischem Geiste beherrscht war, trotz aller altrömischen Patina, mit der man die religiösen Formen umkleidete. Nicht die aus den Akten der Säkularfeier uns bekannten altrömischen Litaneien, nur die graziösen Formen des horazischen Festgedichtes waren für dies Geschlecht genießbar. Wir tun ganz Recht, die restaurierte Religion im Wesen als hellenistisch zu empfinden, aber wir müssen uns klar sein, daß wir Absicht und Sinn der augustischen Reform damit nicht ausdrücken. Augustus verfolgt nationale Bahnen (S. 29) und will das nationale Gefühl beleben; er ist dabei in ähnlichen Illusionen befangen wie Varro, der über einen rationalistischen Synkretismus nicht hinauskommt und dennoch die Wiederbelebung nationaler Religion als sein Ziel bezeichnet. Einen tieferen Erfolg haben die reaktionären Versuche einer Glaubens- und Sittenreform [1] nicht gehabt. Aber die geistige Stimmung, aus der die verunglückten Experimente hervorgegangen sind, hat ihre heilsame Wirkung geübt und ist eine politische Macht gewesen. Die romantischen Neigungen, wie die Literatur sie in der Idylle oder in utopischen Bildern einer besseren Welt oder in sehnsüchtigem Rückblick auf das alte Römertum darstellt, waren nun einmal volkstümlich; denn sie waren geboren aus den erschütternden Eindrücken der Schreckensära. Ein politisches Programm, das diese Stimmungen aufnahm, sie in einem Mittelpunkte sammelte, ihnen Erfüllung verhieß, gab wirklich der Zeit neue Ideale und einen geistigen Aufschwung. Gewiß erreicht die Literatur zum Teil durch bedeutende Talente eine hohe Vollendung in einer literarischen Entwickelung, die aus sich heraus zu begreifen ist; und die Anmut erotischer Tändeleien, die neue lebensvolle Gestaltung alter Stoffe, die Fähigkeit der Darstellung des innersten Gefühlslebens werden stets in der Poesie der augustischen Zeit einen Höhepunkt der römischen Literatur sehen lassen. Aber die höchsten

[1]) P. Jörs, Die Ehegesetze des Augustus, in der Festschrift f. Mommsen, Marburg 1893 (vgl. o. S. 83).

Wirkungen erreichen in der Zeit doch die Schöpfungen, die von dem Geiste der neuen großen Zeit erfüllt und getragen sind. Die Entwickelung Vergils von epikureischen Velleitäten und den gekünstelten Bucolica zu den anmutenden Schilderungen des Landlebens, endlich zum großen Nationalepos, das Mythos und Geschichte, Diesseits und Jenseits, Ideale der Vergangenheit und aktuelle Tendenzen der Gegenwart, nationales und monarchisches Empfinden verschmelzend alles zu dem Gesamtbilde einer dem vorbestimmten Ziele zustrebenden großen Entwickelung zu verbinden versteht, beweist, daß er die Höhe erreichte, indem er den Gedanken und Idealen der Zeit, deren Entwickelung er mit tiefstem Verständnis gefolgt war, die dichterische Verklärung gab. Und so wenig Livius als Forscher gelten kann, so beruht doch der eigenartige Reiz und die starke Wirkung seines Werkes darauf, daß der Schimmer jener romantischen und sentimentalen Stimmungen, wie sie schon in der Vorrede zum Ausdruck kommen, darüber gebreitet ist. Aber überhaupt verleugnen die Schriftsteller der Zeit den Einfluß der herrschenden Strömung nicht. Der politische Umschwung gibt der Literatur ein neues Gepräge. Auch Dichter, die wie Horaz ihre besonderen Gaben oder ihre der Politik abgewandten Neigungen nach anderen Richtungen weisen, sehen wir der archaisierenden Richtung der Zeit sich gefangen geben oder doch anempfindend sich in die ihnen neue Gedankenwelt einleben. All das beweist, daß sehr wesentlich diese Romantik, welche die idealen Kräfte in den Dienst der augustischen Politik stellte, den Uebergang der Republik in das Kaiserreich erleichtert, den großen Wechsel, den sie als eine Rückkehr zum Alten darstellt, verschleiert und so ein festes Vertrauen in die scheinbar altrömischen Grundsätze der Regierung geschaffen hat.

Denn den neuen Geist weiß Augustus auch in den archaisierenden Formen zum Siege zu bringen. Sein Schutzgott Apollo, auch Mars und Venus als die göttlichen Urheber seines Hauses rücken in den Vordergrund des Kultus. Die sibyllinischen Orakel werden in den mit Augustus' Hause verbundenen palatinischen Tempel des Apollo, seines Schutzgottes, übertragen. Der uralte Kult der Vesta wird an das Haus des Kaisers angeschlossen, und die Penaten der gens Iulia werden mit denen des Staates verbunden; Schicksal und Zukunft des römischen Volkes sind jetzt auf das Haus des Augustus gestellt. Tritt in dem allen das deutliche Bestreben hervor, den Staatskult zum Träger monarchischer Gefühle zu machen, so sucht Augustus auch für seine persönliche Herrscherstellung in verschiedenen Formen eine sakrale Weihe[1]. Seit 40 nennt er sich *divi filius*, da Cä-

[1]) Zum folgenden vgl. O. Hirschfeld, Sitzungsber. d. Akad. z. Berlin 1888 S. 833 ff.

sar durch Senatsbeschluß vom J. 42 als divus Iulius unter die Götter aufgenommen war; der ihm 27 verliehene Titel Augustus (σεβαστός) erhebt ihn über die gewöhnliche Sphäre der Sterblichen und zieht eine Grenze zwischen Herrscher und Beherrschten. Den *Lares compitales* wird bei Erneuerung ihres Kultes i. J. 7 v. Chr. der Genius des Kaisers beigesellt. Mit weiser Zurückhaltung vermeidet Augustus, in Rom die vollen göttlichen Ehren in Anspruch zu nehmen, die Cäsar gefordert hatte (S. 29). Aber die ersten Schritte in dieser Richtung hat die Religionspolitik des Augustus getan. Daß ihm im Osten Tempel geweiht wurden und die göttlichen Ehren, mit denen man dort die Herrscher und die römischen Großen zu überhäufen gewohnt war, von selbst zufielen, war natürlich. In den westlichen Provinzen hat er zur Stärkung des Regimentes selbst die Einführung des Kultes des lebenden Herrschers gefördert, von italischen Städten ihn sich in den späteren Zeiten seiner Regierung gefallen lassen. Wie Private natürlich die Freiheit hatten, nach ihrem persönlichen Gefühl oder auch nach berechnender Liebedienerei die ihnen passend scheinenden Ehrenbezeigungen zu wählen, so geht selbstverständlich auch in Rom die hohe Sprache der Rhetorik und der Poesie über die Beschränkung hinaus, die wir in den offiziellen Formen des Kultus beobachten. Die Parallelisierung mit Juppiter, die Gleichstellung mit Halbgöttern, die Anwendung der echt antiken Anschauung, daß Tugend und Wohltun den großen Menschen zu den Göttern erhebt[1], auf Augustus haben wir schon kennen gelernt. In der Angleichung an Apollo[2], der Parallelisierung mit der Sonne[3], der allgemeinen Bezeichnung als Gott[4] bildet die Kühnheit dichterischer Rede Anschauungen vor, mit denen man in der nachaugustischen Zeit Ernst machte. — Die auf Augustus' Tod folgende Konsekration durch Senatsbeschluß besiegelte im Grunde nur die Schätzung, die der Lebende schon bei den Zeitgenossen gefunden hatte.

Modernes Empfinden ist nur zu sehr geneigt, in allen Aeußerungen der Menschenvergötterung nichts als verächtliche Schmeichelei und Byzantinismus zu sehen (S. 126). Läßt sich diese Auffassung, die einen scheinbaren Anhalt darin findet, daß die Persönlichkeiten dieser Zeit kompliziert und von Widersprüchen nicht frei sind, schon für Horaz und Properz nicht im geringsten wahrscheinlich machen,

[1]) Vgl. Nikolaos von Damaskos, Fragm. Hist. Graec. III S. 427, Dio Cassius LII 35, 5 LIII 9, 5, Ovid Met. XV 850, Tacitus Ann. IV 38. [2]) Horaz C. I 2, 30. Ueber die Angleichung an Hermes 41 ff. s. Heinen 150[3]. 171. [3]) Horaz C. IV 5, 5. 2, 46 (vgl. I 12, 46). [4]) *Deus:* Verg. Ekl. I 6 Prop. III 4, 1 IV 11, 60, vgl. Horaz Epist. II 1, 15 C. IV 5, 31 ff. mit Kießlings Anmerkungen. Das Stärkste bei Ovid Ex ponto II 8 Ars I 204. 183. Einen Tempel will ihm Vergil, Georg. III 16 errichten, I 24 ff. sagt er die Apotheose voraus. Gebet zu ihm Ovid Ex ponto IV 9, 111.

so ist sie vollends für Vergil, dessen ganzes Wesen von dem stolzen Bewußtsein der durch Augustus wiedergeborenen Römergröße durchdrungen ist, undurchführbar. Gewiß sind es meist altüberlieferte und konventionelle Formen, in denen die Vergötterung zum Ausdruck kommt, und für viele sind diese Formen nicht mehr als Bild und Symbol, und an Ueberschwänglichkeiten hat es nicht gefehlt. Aber das Empfinden, das sich in diesen Formen äußert, ist im letzten Grunde wahr und echt: die Welt atmet wirklich auf, als die starke Hand des neuen Herrschers ihr den Frieden und seine Segnungen wiedergegeben hat. Wie aus Rom, so erklingen aus dem Osten dieselben Bekenntnisse der Dankbarkeit in vollen Tönen (s. Beilagen). Daß die Aegypter das verbrauchte Pathos und den Wortschwall der alten Königstitulatur auch auf Augustus anwenden, ist selbstverständlich. Sehr viel individueller sind die asiatischen Inschriften, die im wesentlichen dieselbe Stimmung, die wir schon aus der hauptstädtischen Literatur kennen, zum Ausdruck bringen[1]: Auf die Zeiten des Schreckens, der Hoffnungs- und Mutlosigkeit, des drohenden Unterganges ist durch Augustus ein neues Zeitalter des Heils und Friedens, der Neugeburt der ganzen Menschheit gefolgt. Der durch göttliche Vorsehung der Menschheit als höchste Gabe gesandte σωτήρ und εὐεργέτης hat der Welt ein neues Aussehen gegeben, Erfüllung aller sehnenden Hoffnungen, gegenwärtiges Glück, frohen Blick in die Zukunft gebracht. Es ist wieder eine Lust zu leben. Die konventionellen Formen des Herrscherkultes und der Apotheose haben in der durch hellenistische Muster so stark beeinflußten römischen Poesie wie in jenen Inschriften wieder neues Leben und einen tieferen Gehalt gewonnen. Und im Gegensatz zu den sich widerstreitenden und schwankenden Auffassungen anderer Herrscher hat das Idealbild der Regierung des Augustus, wie es unter dem unmittelbaren Eindruck seiner Taten die dankbare Mitwelt gestaltet hat, den Wechsel der Jahrhunderte überdauert und sich so konstant behauptet, daß selbst christliche Schriftsteller wesentlich in den Farben, die Rhetorik, Poesie, Historiographie zu seinen Lebzeiten geschaffen haben, das Bild seiner Regierung zeichnen, nur daß sie dem Beginn einer neuen Epoche und den Segnungen des neuen Regimentes eine providentielle Beziehung auf Christus geben[2].

---

[1]) Ueber die offiziellen Bezeichnungen geht hinaus die im Osten häufige Benennung des Augustus als Gott und die von den römischen Dichtern gemiedene (s. Beilagen) volle Gleichsetzung mit Göttern wie Zeus und Apollo.
[2]) Beispiele in Zeitschr. f. neutest. Wiss. V S. 352; Harnack, Mission[2] I S. 222 ff.

GBoissier Bd. II (S. 142). — JRéville, Die Religion zu Rom unter den Severern, übersetzt von GKrüger, Leipzig 1888. — AvonDomaszewski, Die Religion des römischen Heeres, Westdeutsche Zeitschrift XIV. — FrCumont, Les religions orientales dans le paganisme romain[2], Paris 1909 (deutsch von Gehrich, Lpz. 1910). — RReitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Lpz. 1910.

Der Herrscherkult entwickelt sich weiter in der ihm von Augustus gewiesenen Richtung. Die persönliche Haltung der einzelnen Herrscher dem Kaiserkult gegenüber ist verschieden. Nach der weisen Zurückhaltung des Tiberius erheben Caligula, Nero, Domitian Ansprüche auf volle Würde des Gottes schon zu Lebzeiten, und die servile Schmeichelei tritt unter ihnen in besonders grotesken Formen auf[1]. Aber die Grundlinien des Kultes bleiben zunächst die alten: Der verstorbene Herrscher wird durch die Konsekration unter die *diri* erhoben[2] und genießt göttliche Verehrung; seine acta sind damit sanktioniert (vgl. S. 18). Der Genius des lebenden Kaisers wird heilig gehalten. Um die wachsende Macht der neuen Institution zu begreifen, muß man sich klar machen, wie sie von Anfang an im allgemeinen Glauben der Zeit ihre Anknüpfungen suchte. Die Erhebung Verstorbener in den Himmel war schon vor der Konsekration der Herrscher eine der Pietät der Hinterbliebenen geläufige Vorstellung. Und auch über den flagranten Widerspruch der sittlichen Qualität mancher Herrscher und ihrer Ehren als *diri* kam man hinweg; denn die Anknüpfung der späteren *diri* an den im Vordergrunde stehenden Kult des Augustus bewies, daß die Verehrung mehr dem Amte als dessen zufälligen Trägern galt, und die Zahl der *diri* wurde später mehrfach durch eine Ausscheidung der Unwürdigen beschränkt. Die Verehrung des kaiserlichen Genius knüpfte an den altitalischen Genienglauben an, dessen volkstümliche Vorstellungen durch Vermischung mit dem hellenistischen Glauben an den persönlichen δαίμων als das Göttliche im Menschen einen vertieften Inhalt erhalten hatten[3].

In diesen Formen gewinnt der Kaiserkult eine immer weitere Verbreitung, die durch Militär, Beamtentum und Vereine besonders

[1]) S. Beilagen. Was Domitian gegenüber Martial, Silius Italicus und Statius, auch Quintilian, an Adulation leisten, geht über das zu augustischer Zeit übliche Maß hinaus (nur Ovid kommt dem nahe). [2]) Der Brauch, einen Adler, der die Seele gen Himmel trägt, vom Scheiterhaufen aufsteigen zu lassen, stammt aus dem Orient, auf dessen Einfluß auch der Zusammenhang der bildlichen Darstellungen führt; s. Cumont, Revue de l'hist. des religions LXII (1910) p. 119—164. [3]) Usener S. 295 ff.; Rohde, Psyche II S. 316. 317. Auf die bedeutendsten Persönlichkeiten der verschiedensten Völker wendet Dio von Prusa R. XXV den Begriff an.

gefördert wurde. In den Eiden der Beamten und Soldaten werden der Genius des lebenden Kaisers[1] und auch die *divi* neben die Götter gestellt. Im Heere knüpft die Verehrung des Kaiserbildes an den Kult des Genius an. Durch das Attribut Augustus werden viele Götter näher mit dem kaiserlichen Hause verknüpft. Die andern Kulte werden mit Elementen des Herrscherkultes durchsetzt oder durch dessen Glanz in Schatten gestellt. Ueber der verwirrenden Fülle der im Reiche vertretenen Kulte und Religionsformen erhebt sich immer mehr als der sie überragende Mittelpunkt die Kaiserreligion. In diesem Kult mit seiner eigenartigen Verschmelzung patriotischen und religiösen Gefühles fand die Reichsangehörigkeit der national und religiös so verschiedenartigen Glieder des Reiches einen als Bindeglied wertvollen gemeinsamen Ausdruck; er war ein Wahrzeichen der Reichseinheit. Auch dem Skeptiker und Indifferenten gebot die Loyalität die genaue Beobachtung seiner immer mehr die Akte des öffentlichen Lebens durchdringenden Formen. Fromme und Gottlose konnten in verschiedenem Sinne den Satz des Valerius Maximus[2] unterschreiben, daß den Cäsaren als den sichtbaren Göttern der Vorzug vor den Olympiern gebühre, von denen man doch nur Unsicheres wisse, und ohne Zweifel haben viele so empfunden.

Es war ein ganz natürlicher Fortschritt in der Degradierung der alten und der Erhebung der neuen Götter, daß jene diesen untergeordnet werden. Der Hellenismus kannte ja längst die Gleichsetzung der Herrscher mit den alten Göttern (S. 132), und im Osten wurde Augustus z. B. mit Zeus und Apollo identifiziert[3]. Hatte im Westen Aehnliches nur die Poesie in bildlichem Ausdruck gewagt, so trat es später in Rom selbst als realer Anspruch auf. Commodus hat sich als Herkules verehren lassen, und die Zersetzung des altrömischen Geistes führt zu anderen Versuchen der Art. Aurelian hat sich als *dominus et deus* proklamiert und damit die Entwickelung des Prinzipates zum Absolutismus vollendet.

Die augustische Religionsform hat eine wirkliche Erweckung tieferen religiösen Lebens nicht bewirken können. Als lebenskräftig hat sich nur der neue Herrscherkult erwiesen, aber seine Erhebung bedeutet zugleich den zunehmenden Verfall des alten Glaubens. Auf dessen Kosten ist er groß geworden, bis er schließlich selbst immer mehr veräußerlicht wurde und durch groteske Formen vergebens die eigene Inhaltlosigkeit zu verdecken suchte. Die innere Zersetzung

[1]) Im Osten tritt an dessen Stelle auch die Person selbst, s. Dittenberger, Orientis inscr. 532. [2]) Vorrede. Vgl. die bei Athenäus VI p. 253 gezeichnete athenische Stimmung und Ovid Ex ponto I 1, 63 *ut mihi di faveant, quibus est manifestior ipse* (Augustus). [3]) Dittenberger, Orientis inscr. 457. 659.

und Auflösung der römischen Religion hat Augustus nicht aufhalten können. Gewiß hat sich seine Zeit die restaurierte Orthodoxie gefallen lassen; noch mehr, sie hat sie wirklich als ein schönes Ideal angesehen, hat dies Ideal wie alles altrömische Wesen mit ästhetischem Wohlgefallen betrachtet und mit dem Zauber romantischer Stimmungen umkleidet. Aber die mit religiösen Gefühlen spielende, sie zum ornamentalen Schmuck des neuen Reiches verwertende Anempfindung war keine wirkliche religiöse Erweckung, obgleich sie selbst sich dieser Illusion hingegeben hat. Es ist stets bedenklich, wenn Leute dem Volke die Religion erhalten wollen, die selbst keine haben (vgl. S. 83).

Die römische Religion ist, wie keine andere in dem Maße, gebunden an die Formen des staatlichen Lebens und durch dessen Kräfte getragen. Der enge Bund mit dem Staate ist ihr teuer zu stehen gekommen. Es ist, als wenn der Staat frühzeitig ihre ganzen Kräfte aufgesaugt, sie veräußerlicht und des Bewußtseins der eigenen Macht und ihres innersten Lebens beraubt hätte; die Aufnahme griechischer Formen konnte den Mangel nicht ersetzen. Lange ehe sie in die nach den Antoninen beginnende Dekomposition des römischen Staates gezogen wurde, war sie schon innerlich verwelkt und abgelebt. Völlig untergeordnet unter die Interessen des Staates, in den Kämpfen um Standesinteressen und politische Macht seit lange mißbraucht und damit herabgewürdigt, belastet mit unverstandenen, aber mit echt römischer Formenstrenge festgehaltenen Zeremonien aus den Zeiten der Urväter, stand sie nicht nur in scharfem Gegensatz zu der durch die griechische Propaganda in der Gesellschaft zur Herrschaft gebrachten Aufklärung, sie konnte auch die tieferen religiösen Bedürfnisse der Zeit nicht befriedigen. Seit Poseidonios haben wir eine Steigerung und Vertiefung des religiösen Lebens und des Gefühlslebens überhaupt beobachtet, die auch die römische Welt ergreift und von Augustus zu Marc Aurel fortschreitend den letzten Zeiten der untergehenden alten Welt das Gepräge mystischer Frömmigkeit gibt[1]. Volkstümliche Stimmungen der Art kreuzen sich mit der philosophischen Propaganda, die auch auf Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Lebens hinwirkt (S. 87). Gerade dieser individuell gerichteten Frömmigkeit gab die staatliche Religion mit ihren streng gebundenen und rückständigen Formen, mit ihrer nationalen Beschränkung, zumal unter der Monarchie die Massen dem

[1]) An Dio Chrysostomos und Plutarch, Aristides und Maximus, Apuleius, Philostrat und Aelian kann man die Entwickelung in ihren mannigfachen Nüancen beobachten. Auch im Roman drängt sich die erbauliche Tendenz vor: K. Bürger, Studien zur Geschichte des griechischen Romanes II, Blankenburg a. H. 1903 S. 12 ff.

politischen Leben und den öffentlichen Interessen entfremdet waren, keinen Raum und keine Befriedigung.

Gibt jetzt den einen die Philosophie den Inhalt ihres religiösen Lebens, so finden ihn andere bei fremden Göttern, die ihnen mehr zu geben und zu sagen haben als die altheimischen, und endlich wird eine völlige Verquickung philosophischer Ideen und einer alle möglichen Kulte deutenden religiösen Symbolik herrschende Mode. Es ist für die Kaiserzeit symptomatisch, daß das gesteigerte religiöse Leben mit leidenschaftlicher Gewaltsamkeit sich auf die orientalischen Kulte wirft. Aeußere Momente haben diese Entwickelung begünstigt. Die Ausdehnung der Reichsorganisation, die Völkermischung der Hauptstadt und ihre Ueberflutung mit orientalischen Elementen, der gesteigerte Verkehr, der langjährige Aufenthalt der Legionen in den Provinzen und ihre Durchsetzung mit Peregrinen, endlich seit dem III Jahrhundert das Aufkommen von Kaisern, die fremden Blutes sind und die national-römisches Empfinden nicht kennen, fördern den Synkretismus der Religionen. Das Sinken der Bildung und der Verfall der Wissenschaften befördert jede Art des Aberglaubens. Es war ferner natürlich, daß der Archaismus (S. 68. 69), gewohnt, in Althellas und Altrom seine Ideale zu suchen, bald auch bei den nichtgriechischen alten Kulturvölkern in die Lehre ging und auch hier Ideale und Quellen uralter Weisheit fand. Und mit ihm arbeitet Hand in Hand eine Theologie, die wie so oft in Zeiten des religiösen Verfalles besonders geschäftig, die abstrusesten und entlegensten Religionsgebräuche und Vorstellungen besonders hochschätzt, weil sie an ihnen die feinsten Künste ihrer tiefsinnigen Exegese entfalten kann.

Für die ägyptische Religion besitzen wir noch besonders reiches Material[1], um den Prozeß hellenisierender Umbildung, Sublimierung, Vergeistigung übersehen zu können, von Manethos und Hekataios (S. 39), Apion und Chairemon Bruchstücke oder Exzerpte, dann Plutarchs theologische Schriften und Horapollos Werk. Aegyptische Priester waren an dieser Umgestaltung, die sie schon vor der hellenistischen Zeit durch theologische Spekulationen vorbereitet hatten, beteiligt. Diese Literatur ist Begleiterscheinung der Propaganda der Kulte, und wir beobachten von Plutarch bis zu den späteren Neuplatonikern, wie die Schätzung auch der für gebildeten Geschmack überwundenen und absurden Formen, Gebräuche, Symbole zusehends wächst.

[1]) Otto II 215 ff. R. Reitzenstein, Poimandres, Lpz. 1904. Aber wir wissen auch von ähnlichen Schriften über die phrygische Religion und über die des Mithras. Für die syrische Religion haben wir die Schriften eines ungläubigen, aber scharfen Beobachters (Lucian, De dea Syria). Ueber Philon von Byblos s. S. 121.

Die fremden Götter, neben den ägyptischen und phrygischen, die schon durch die hellenistische Propaganda verbreitet waren, besonders syrische Baale und weibliche Göttinnen, machen gewaltige Eroberungen. Auch die Baale haben ihr ursprüngliches Wesen durch die Arbeit theologischer Spekulation gewandelt, eine weitere kosmische Bedeutung und damit die Fähigkeit, internationale Götter zu werden, gewonnen[1]: Bei ihrem Vordringen nach dem Westen treten sie uns als Sonnengötter entgegen. Die Feste der phrygischen Gottheiten (S. 130) werden unter Kaiser Claudius verstaatlicht, und römische Bürger entmannen sich, um archigalli zu werden. Wie Caracalla das Bürgerrecht auf die Gesamtheit der Reichsangehörigen ausdehnt, so nimmt er die Isis unter die Staatsgottheiten auf. Die Mithrasreligion, die in der griechischen Welt wenige Verehrer gefunden hatte, wird die beliebteste Soldatenreligion und gewinnt im Reiche eine Ausbreitung, die sie zum gefährlichsten Gegner des Christentums macht[2]. Ihre dualistische Metaphysik, Eschatologie und Dämonologie wie ihre kraftvolle Moral kam den religiösen und sittlichen Strömungen der Zeit entgegen. Rom wird ein Pantheon aller Götter. Die nationale Widerstandskraft gegen die Invasion fremder Kultur ist völlig erloschen. Das Uebergewicht der fremden über die einheimischen Götter tritt deutlich darin hervor, daß die christliche Polemik die ganze Gewalt ihrer Leidenschaft im Kampfe gegen Kybele, Isis, Serapis, Mithras entfaltet, die als die stärksten und gefährlichsten Gegner erscheinen.

Auf die unentwirrbare Fülle der bald rivalisierenden, bald sich verschmelzenden Göttergestalten fremder Länder, ihrer Kult- und Mysterienvereine kann hier nicht eingegangen werden. Auch muß gegenüber einer starken Ueberschätzung dieser synkretistischen Religionsgebilde offen ausgesprochen werden, daß die der ganzen Bewegung zugrunde liegenden Motive und Stimmungen höher zu schätzen sind als die im besten Falle naiven, oft abstrusen und auch rohen Formen, in denen der Trieb nach gesteigertem religiösem Leben seine Befriedigung sucht. Daß der Neuplatonismus die Kräfte dieser Bewegung in sich aufnimmt, zeugt genügend für ihre Bedeutung. Aber reine und niedrige Motive, verstiegene Spekulation und krudester Aberglaube, zarte Mystik und rohe Sinnlichkeit sind in ihr so verschiedenartig gemischt, daß sich die Fülle der Erscheinungen nicht unter ein allgemein gültiges Werturteil fassen läßt. In der dramatischen Ausgestaltung dieser Kulte, in ihrem Reichtum an Liturgien, Sühnmitteln und Symbolen findet die Phantasie eine Fülle

[1]) Cumont 174 ff. 189. Ueber den als Jupiter Dolichenus verehrten Baal s. Bilderanhang. [2]) Vgl. Bilderanhang.

von Anregungen und sinnlichen Reizen, die besonders das weibliche Geschlecht angelockt haben. Dieser Stoff vermag die Superstition der naiv Gläubigen und den Verstand der Verständigen, der alles Mögliche in ihn hineindenken konnte, zu befriedigen. Die Reinigungen und Kasteiungen, von den einen als magisch wirksame Mittel, von den andern als Antrieb sittlicher Erneuerung gefaßt, stillten die Sehnsucht nach Erlösung und Erhebung der Seele. Offenbarungen geben sichere Garantien der Heilsgewißheit und des seligen Lebens im Jenseits. Die Phantasie dieser Zeit beschäftigt sich lebhaft mit den Jenseitsvorstellungen [1]. Man sucht vielfach das höchste Glück im Schicksal nach dem Tode, und das irdische Leben ist von der Hoffnung auf ein besseres Dasein beherrscht. Jenseitsdichtungen malen liebevoll mannigfache Bilder vom Fortleben der Seligen und von den Strafen der Sünder aus. Durch volkstümliche Spukgeschichten [2], Geisterzwang, Seelenbeschwörungen beginnt die Philosophie ihre Vorstellungen vom Jenseits und von der oberen Welt zu bereichern. Zahlreiche Kultvereine geben Verheißungen seliger Unsterblichkeit und stellen ihre Angehörigen unter den Schutz eines Gottes, der sie einst zu den Seligen geleitet, mag es Hermes oder Persephone, Osiris, Mithras oder Εὐάγγελος sein.

Die dem Dienste fremder Götter geweihten Vereine boten dem individuellen Ausleben der Religion mehr Spielraum als die staatlichen Kulte. Seelsorgerische Disziplinierung, stufenweiser Fortschritt der Weihungen und Unterscheidung verschiedener Klassen der Gläubigen gaben immer neue Anstöße zur Vertiefung und Steigerung des religiösen Lebens. Die sehr viel höheren Ansprüche, die diese Götter stellten, schienen ihre größere Macht zu verbürgen. Und sie haben gegenüber den national beschränkten und gebundenen eine allgemein menschliche Bedeutung, einen kosmopolitischen und universalistischen Zug. In der Ausweitung ihrer Sphäre haben sie die Fähigkeit gewonnen, eine Fülle anderer Göttergestalten in sich aufzunehmen, sich zu assimilieren oder unterzuordnen [3]; und diese Kraft, die

---

[1]) Rohde, Psyche II S. 362 ff. Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893. Cumont, Les idées du paganisme romain sur la vie future, Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet XXXIV 1910, s. auch Friedländer IV 359 ff. Das von diesen Gelehrten gesammelte Material gibt eine Vorstellung von der Fülle sich kreuzender volkstümlicher und philosophischer Jenseitsvorstellungen, persönlicher Stimmungen, Zweifel und Bedenken. Vgl. auch Bilderanhang. [2]) Wendland, Antike Geister- und Gespenstergeschichten, Festschrift der Schles. Gesellschaft für Volkskunde, Breslau 1911; Ders., De fabellis antiquis earumque ad christianos propagatione, Gött. 1911 p. 24 ff. [3]) So nimmt z. B. bei Apuleius Met. XI 5 Isis alle weibliche Göttinnen in sich auf, die in langer Reihe aufgezählt werden. Vgl. Gruppe S. 1564 ff. — Eine Zusammenfassung der männlichen Hauptgötter gibt z. B. Celsus bei Orig. C. Cels. I 24. V 41. 45: Es ist gleich-

andern Gottheiten anzuziehen, ist ein wirksameres Mittel des Vordringens gewesen, als es die Bekämpfung der andern Götter je hätte sein können. Und hinter diesen Göttern steht eine Priesterschaft, deren ganzes Leben ihrem Dienste und der Propaganda geweiht ist, die ein Interesse daran hat, die überragende Bedeutung ihrer Götter zur Geltung zu bringen.

So verschieden Ursprung und Formen der hellenisierten Mysterienreligionen sind, zeigen sie sich doch von den gleichen Motiven beherrscht. Die Vereinigung mit der Gottheit ist ihr Ziel und ihr Vorzug vor der die Kluft zwischen Mensch und Gott betonenden staatlichen Religion. Die Priester erreichen sie in der Ekstase und enthüllen als Propheten die Offenbarungen, die sie im persönlichen Verkehr mit dem Gott gewonnen haben. Die Verbindung des Gläubigen mit seinem Gott wird mit Vorliebe in den alten Formen einer Liebesgemeinschaft, einer Adoption oder eines Essens des Gottes oder der heiligen Speise vorgestellt; die Uebergänge von roh sinnlichen Vorstellungen und Bräuchen bis zur zarten Spiritualisierung sind dabei mannigfach.

Sakrale Mahlzeiten[1] scheinen in den Kulten ihre feste Stellung gehabt zu haben; für Mysterien des Bacchos, Attis, Mithras, der Isis z. B. sind sie bezeugt. Der Genuß der heiligen Speisen und Getränke, die an der göttlichen Natur Teil haben, führt zum Besitze höherer Kräfte. Diese Mahlzeiten dienen zugleich dem Zusammenschluß der Gemeinde. Auch das Judentum kennt das religiöse Mahl als Bindeglied der dieselbe Speise genießenden Gemeinschaft.

Die Initiationsakte der Mysterienreligionen[2] zeigen dieselbe Verwandtschaft. Reinigungsbäder, denen auch eine moralische Wirkung zugeschrieben wird, haben im Kult des Mithras und der Isis eine Stelle. Ein roher Taufritus ist das im Kulte der Kybele und auch der Bellona übliche Taurobolion: Der Adept steigt in eine mit Hölzern bedeckte Grube, über der ein Stier geschlachtet wird, und sucht mit Antlitz und Kleidung möglichst viel von dem Blute in sich aufzunehmen. Für immer ist er wiedergeboren, ein neues Leben beginnt nun für ihn. Die Gläubigen des Attis, Osiris, Adonis erleben in sich nach das Schicksal ihres Gottes, den Untergang wie die Auferstehung oder Wiedergeburt.

---

gültig, ob man den höchsten Gott Hypsistos, Zeus, Adonai, Sabaoth, Ammon, Papaios nennt. Andere Beispiele bei Cumont S. 91. 105. [1]) Cumont S. 326; A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 100 ff. [2]) Reitzenstein S. 28. 77 ff. 84. 88. 213; Cumont a. a. O. 101 f. 309, Mithraswerk (o. S. 130[1]) I 319. 334 und Revue d'hist. et de lit. religieuses VI 97 ff. — *renatus in aeternum* nennt sich C. I. L. VI 512 ein solcher Myste, ähnlich Apuleius Met. XI 21. — Ueber jüdische Taufbräuche s. Holtzmann, Neutest. Theol. [2] I 448 ff.

Die Verwandtschaft der Sakramente der Geheimkulte mit den christlichen wird später besprochen werden. Schon die Christen haben sie empfunden und zum Teil aus teuflischer Nachäffung erklärt. Daß in Wahrheit die Stimmungen hellenistischer Mysterienreligionen seit Paulus das Christentum vielfach beeinflußt haben, beweist die beiden vielfach gemeinsame Terminologie. Die Antithese πνεῦμα — ψυχή, σάρξ, σῶμα (σκῆνος?), πνευματικὸς (σὐράνιος) und ψυχικὸς (ἐπίγειος) ἄνθρωπος, der Gegensatz des himmlischen und des irdischen Leibes, das Sehnen nach der Anlegung des himmlischen, Doppelung des Wesens in der Ekstase, μεταμορφοῦσθαι und μετασχματίζεσθαι, λογικὴ λατρεία — alle diese Vorstellungen sind Paulus mit der Mystik jener Erlösungsreligionen gemeinsam[1]. Die Tatsache, daß in den übernommenen Ausdrucksformen neues christliches Leben pulsiert[2], darf nicht dazu benutzt werden, diesen geschichtlichen Zusammenhang gering zu werten.

In dem späteren Synkretismus spielt Astrologie und Astralreligion (S. 132f.) eine besonders wichtige Rolle. Die astrologische Literatur schwillt zu breiten Massen an. Das Lehrgedicht des Manilius aus Augustus' oder Tiberius' Zeit, die Tetrabiblos des Ptolemaios (S. 69) und die Anthologie seines Zeitgenossen Vettius Valens, aus dem IV Jahrhundert die Lehrbücher des Hephaistion und des Iulius Firmicus Maternus, der später als christlicher Apologet aufgetreten ist, sind die bekanntesten Vertreter der Gattung[3]. Der Fatalismus, der in der Konsequenz des Sternenglaubens lag, wurde nur wenig dadurch gemildert, daß diese gewaltigen Mächte zugleich als persönliche Götter gedacht und nach solchen benannt wurden; er hat schwer auf der Menschheit gelastet und in weiten Kreisen hoffnungslose Stimmung und dumpfe Resignation verbreitet. Seine lähmende Gewalt tritt bei Vettius Valens besonders klar hervor[4]: Menschliche Freiheit ist eitler Wahn, des Schicksals Gesetze schlagen jeden in Ketten. Eine Beute und ein Spielball in den Händen der göttlichen Kräfte, besonders der bösen, die das Uebergewicht über die guten haben, wird der Mensch in Leiblichkeit und Schuld, in die beständigen Irrungen des Lebens verstrickt und zur Strafe von den Geistern gequält und gepeinigt. Religiosität und Moral dieser Weltanschauung erschöpfen sich in dem Rate, willenlos sich den Launen des Schicksals zu fügen, Trost und Hoffnung aufzugeben, als Soldat und Sklave der Heimarmene ihr Kommando zu befolgen[5].

[1]) S. Reitzensteins Register und meine Rezension, Gött. gel. Anz. 1910 S. 654 ff. [2]) Das hebt aber die Identität des Wortsinnes keineswegs auf. [3]) Die unerschöpfliche Produktion übersehen wir jetzt durch den Catalogus codicum astrologorum graecorum, Brüssel, der bis zu Bd. VIII 2 vorgeschritten ist. [4]) ed. Kroll, Berlin 1908, V 9 VI prooem. VI 1 (S. 246, 1, 3). [5]) Vgl.

Willen- und widerstandslos fühlt sich der Mensch in das große Räderwerk des kosmischen Mechanismus eingefügt und von seinen Schwingungen umgetrieben. Aus dem dankbaren Gefühl heraus, von dieser Knechtung unter die erbarmungslosen Mächte befreit zu sein, schreibt ein Christ des II Jahrhunderts[1]: »Verschiedenartig sind die Gestirne und die Kräfte, wohltätige, schädliche, rechte, linke . . . Von diesem Widerstreite und Kampfe der Kräfte rettet uns der Herr und gibt uns den Frieden in dem Kampf der Kräfte und der Engel, den die einen für, die andern wider uns führen«. So stellt auch die magische Religiosität (S. 133 f.) den Menschen unter den Schutz eines höchsten Gottes, der ihn aus dem hoffnungslosen Kreise der Notwendigkeit und von der Knechtschaft der Archonten erlöst. Arnobius (II 62) redet spöttisch von denen, die sich rühmen, als Gotteskinder den Gesetzen des Schicksals enthoben und der Rückkehr zu ihrer himmlischen Heimat sicher zu sein, und von Magiern, die durch ihre Beschwörungen die Mächte zwingen, der gen Himmel gehenden Seele den Weg freizugeben (II 13 vgl. K. VIII). So wird auch der Myste der »Mithrasliturgie« befreit von der bitteren, unerbittlichen Not und vom Schicksalszwange. Der Sinnenlust ergeben war der Held des Romanes des Apuleius der Macht des blinden Schicksals verfallen, das alle seine Launen an ihm ausließ, bis die gnädige Göttin Isis ihn erlöst und zur Freiheit beruft. »Mag nun das Schicksal gehen und seine Raserei und Grausamkeit an andern auslassen; denn über die, welche die Majestät unserer Göttin in ihren Dienst genommen hat, besitzt ein feindliches Geschick keine Gewalt.« Und die Moral der erbaulichen Geschichte verkündet der Isispriester mit den Worten: »In sich gehen mögen die Gottlosen und ihren Irrtum erkennen. Hier steht Lucius von all seinen früheren Leiden befreit und triumphiert der Fürsorge der großen Isis sich erfreuend über sein Schicksal« (Met. XI 15)[2].

Seit dem I Jahrhundert v. Chr. drang, nach des Dio Cassius Zeugnis von Aegypten aus, die Planetenwoche vor, die ihre Entstehung dem Glauben verdankt, daß die Planeten in siebentägiger Periode sich als Regenten je eines Tages ablösen; sie ist wohl erst ein Erzeugnis der hellenistischen Zeit. Diese Planetenwoche verdrängt völlig die achttägige römische Woche *(nundinae)*, über die sie

---

Sen. Epist. 77, 12. Nat. quaest. II 35. 36. Helm a. a. O. S. 121; Boll, Jahrb. Suppl. XXI S. 146. 150, [Clemens] Homilien XIV 3 = Recogn. VIII 2 und Plotins Polemik gegen die von den Gnostikern angenommene furchtbare Tyrannei der Sphären (Enn. II 9, 13 ff.). [1]) Clemens, Excerpta Theodoti 71. 72. Aehnlich Bardesanes s. F. Haase, Texte u. Unters. XXXIV 3 S. 83. 84. [2]) Vgl. Hermes Trismegistos S. 102 ff. Parthey, Die chaldäischen Orakel S. 59 Kroll und Rohdes Psyche II 387.

schon im III Jahrhundert den Sieg erlangt hat[1]. Und mit dieser orientalischen Woche verbreitet sich die Verehrung der Planeten als Tages- und Schicksalsgötter, als der großen Weltherrscher[2].

Astral- und Elementargeister werden jetzt unter dem Namen στοιχεῖα[3], der göttliche Personen oder Dämonen bezeichnet, zusammenfaßt; in den Zauberformeln tritt ihre Bedeutung besonders hervor. Die Rolle, welche die Sterngötter in christlich gnostischen Systemen (vgl. K. VIII) und auch im allgemein christlichen Dämonenglauben spielen, die christliche Polemik gegen die Planetenverehrung und die Tatsache, daß dennoch in der siegreichen Kirche die heidnische Bezeichnung der Wochentage üblich wird, beweist die wachsende Macht dieses aus dem Osten stammenden Glaubens.

Die Astralreligion (S. 133. 147[3])[4] gipfelt naturgemäß im Kult der Sonne, die den Reigen der Gestirne leitet und der höchste Weltherrscher ist. In einen solaren Pantheismus läuft die antike Religionsgeschichte aus. Chaldäische Sonnen- und Astraltheologie, die schon im II Jahrhundert v. Chr. sich mit den fortgeschrittenen astronomischen Kenntnissen und mit stoischer Philosophie durchsetzt, verbindet sich bei Poseidonios (S. 135) mit dem Strome griechischer Mystik und der Vorstellung der Wesenseinheit der Psyche mit der Sternenwelt. Durch Unterscheidung einer höheren Sonne von der sichtbaren, Erhebung höherer Götterklassen über die sichtbaren wurde diese Sonnentheologie im Neuplatonismus mit dem transzendenten Gottesbegriff ausgeglichen. In ihr finden griechisches Empfinden für Harmonie und Gesetzmäßigkeit des Kosmos und die Ehrfurcht vor dem bestirnten Himmel über uns, orientalische Furcht vor den unsern Menschenwillen zwingenden Gewalten, himmelstürmende Mystik oft einen mit dem Zauber poetischer Sprache uns noch heute ergreifenden Ausdruck. Diese Theologie zersetzt die antiken Religionen, um sich ihrer als Vehikel der Propaganda zu bedienen.

Zunächst dringt sie von Syrien vor. Die Aufnahme des syrischen Baal und dann des palmyrenischen Bêl als des höchsten den

[1]) Schürer, Zeitschrift für neutest. Wiss. VI 1 ff. Fr. Boll, Neue Jahrb. XXI 115. 116. In Konkurrenz mit der astrologischen Woche fand die jüdische durch die Diaspora weite Verbreitung. Sie zählt nur die Tage, hat aber keine Beziehung zu den Planeten. Sie hat ihre von der Planetenwoche gesonderte Geschichte. Die ältesten heidenchristlichen Gemeinden haben die jüdische Woche übernommen. [2]) E. Maaß, die Tagesgötter, Berlin 1902. [3]) H. Diels, Elementum, Lpz. 1899, S. 44 ff.; Fr. Pfister, Philol. LXIX S. 411—427. Sie erklären auch Gal. 4 3. 8 f. Col. 2 8. 20. Vgl. auch W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 223 ff. [4]) Fr. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain, Extrait des mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles lettres XII 2 Paris 1909 p. 447—479 und Le mysticisme astral, Bull. de l'Acad. royale de Belgique (Classe des lettres) n. 5 (1909) p. 256—286; G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Lpz. 1908.

Juppiter ablösenden Sonnengottes durch Elagabal und Aurelian war nur ein letzter Schritt im siegreichen Vordringen syrischer Götter und die öffentliche Anerkennung der Geltung, die der Sonnengott sich im Glauben der Zeit bereits erobert hatte[1]. Seit der Mitte des I Jahrhunderts läßt sich seine zunehmende Verbreitung, die durch den Siegeszug der Mithrasreligion gefördert wurde, verfolgen[2]; aber die Wurzeln dieser Entwickelung reichen in hellenistische Zeit zurück[3]. Das Attribut *Invictus* bezeichnete die Allgewalt, die erst dem Christentum allmählich erlegen ist; das Geburtsfest Jesu als der neuen Sonne ist mit bewußter Antithese unter Kaiser Constantius auf den Tag der Geburtsfeier des *Sol Invictus* gelegt worden. Die Bedeutung des Sonnendienstes offenbart sich auch in seiner engen Verknüpfung mit dem Kult des Herrschers, der als irdisches Abbild und Epiphanie des Sonnengottes erscheint. Diese Verehrung des Sol gab dem Zuge der Zeit zu monotheistischer Ausweitung und zusammenfassender Unterordnung der göttlichen Teilkräfte und Emanationen unter eine Hauptgottheit einen besonders festen Halt. Wir haben noch, in doppelter Brechung bei Macrobius Saturnalien I 17—23 und in Julians IV Rede, ein theologisches System, das eine Fülle von Göttergestalten, Serapis, Apollo, Dionysos, Ares, Hermes, Asklepios, Herakles, Attis, Osiris, Horos, den aramäischen Gott Adad und andere, in den allumfassenden und welterhaltenden Helios aufgehen läßt[4]. Der Neuplatoniker Jamblich hat, vielfach ältere Gelehrsamkeit, z. B. eine konsequent durchgeführte hellenistische Umdeutung Apollos in Helios benutzend, diese Sonnentheologie zu der Zeit geschaffen, wo der Sonnenkult in höchster Blüte stand. Cornelius Labeo (IV Jahrhundert) hat Jamblichs Theologie den Römern vermittelt[5].

Die Philosophie tritt immer mehr unter den Einfluß der religiösen Zeitströmung; sie sieht in der nachchristlichen Zeit in der Theologie ihre Hauptaufgabe und macht sich den Tendenzen der Theokrasie dienstbar. Sie will ihre Erkenntnisse nicht mehr mit den Mitteln wissenschaftlicher Forschung gewinnen, sondern gründet sie auf positive Autoritäten und höhere Offenbarungen und sieht durch sie allein ihre Sicherheit verbürgt. In den alten Mythen und Kult-

[1]) S. über die ganze Entwickelung Cumont, Les religions orientales S. 168. [2]) Das Material hat Usener, Rhein. Mus. LX S. 465 ff. (Sol invictus) gesammelt. Der Aufsatz ist in der 2. Auflage des Weihnachtsfestes, Bonn 1911 wieder abgedruckt. Einen wichtigen Nachtrag gibt Cumont, Comptes rendus de l'Acad. Inscr. et Belles-lettres, Paris 1911 p. 282 ff. [3]) S. Gruppe S. 1466. [4]) S. Wissowa, De Macrobii Saturnaliorum fontibus, Breslau 1880 S. 35 ff., und über die hellenistische Umdeutung von Apollo in Helios Muenzel, De Apollodori Περὶ θεῶν libris Bonn, 1883. [5]) Kahl, Philologus Suppl. V S. 756 ff. 748; vgl. auch Reitzenstein, Poimandres S. 197 ff. Fr. Niggetiet, De Cornelio Labeone, Diss. Münster 1908, stellt Labeo als Mittler zwischen Jamblich und Macrobius.

gebräuchen findet Plutarch die tiefste Weisheit, niedergelegt in Symbolen und Rätseln, die sich nur dem frommen und durch religiöse Uebungen geläuterten Sinn erschließen[1]. Philosophie und Poesie sind nach Maximus Tyrius (X, vgl. XXXII Dion I § 57 XXXVI § 32 ff.) im Grunde identisch; nur die Mittel, mit denen sie die eine Wahrheit verkünden, sind verschieden. Ja die Sprache der Poesie, die Mythen und rätselhafte Wendungen bevorzugt, ist mit ihrem geheimnisvollen Dunkel des unergründlichen Wesens der Gottheit vielleicht noch würdiger, jedenfalls an Wahrheitsgehalt der Philosophie durchaus ebenbürtig[2]. Die menschliche Schwäche, führt er in R. VIII (vgl. Dion XII 44 ff.) aus, bedarf nun einmal zur Anschauung des Göttlichen der Bilder und Symbole. Und indem er die verschiedenartigen Auffassungen und Darstellungen der Götter bei den verschiedensten Völkern durchgeht, findet er bei allen die wenn auch einseitig ausgeprägte Vorstellung derselben Gottheit (vgl. XVII 4. 5). Diese philosophische Richtung reduziert alle Philosophie (nur Epikur kommt für sie nicht in Betracht) auf ein theologisches Dogma, in dem sie die Summe der bisherigen philosophischen Entwickelung erkennt, und sie setzt zugleich diese Theologie als eine Uroffenbarung in die Anfänge der Menschheit. Man braucht die Religionen aller Völker nur richtig zu deuten, um in allen als Kern den einen gemeinsamen Gottesglauben zu finden[3]. Indem diese im letzten Ziele ganz in Abstraktionen aufgehende Spekulation in der Poesie ebenso das individuelle Schaffen dichterischer Phantasie wie in der nationalen Religion die Offenbarung des Volkscharakters verkennt, weiß sie den alten Gegensatz von drei Religionen (S. 140) in vollste Harmonie aufzulösen. In Wahrheit wird freilich die philosophische Religion zur Norm erhoben, nach der Poesie und Kult umgedeutet werden; denn ein transzendental platonischer Gottesbegriff, der Gegensatz der schaffenden Kraft und des Stoffes, der Ideen- und der Sinnenwelt bilden den wesentlichen Gedankengehalt der höchst komplizierten Systeme[4]. Aber doch leben diese Theologen der ehrlichen Ueberzeugung, daß jener Wahrheitsgehalt bereits in früher Vorzeit in den polytheistischen Religionen offenbart und erst später von den Philosophen übernommen sei[5], und daß sie den alten Glauben lebendig machen.

[1]) De Iside et Osiride 9. 2. De E apud Delphos 2. De defectu oraculorum 2: Die Philosophie hat die Theologie zum Ziele. — Pausanias VIII 8, 3. [2]) Wie früher Homer, so wird bei den Römern Vergil Quelle tiefster philosophischer Erkenntnis; s. Fr. Bitsch, De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis, Diss. Berlin 1911. [3]) S. z. B. Plut. De Iside 67 Maximus XVII 5. Ueber seinen Vorläufer Dion s. v. Arnim, Leben und Werke des Dion von Prusa, Berlin 1898, S. 476 ff. [4]) Vgl. H. Hobein, De Maximo Tyrio, Jena 1895, S. 40 ff. [5]) S. besonders Max. XXXII 3. Das Verhältnis der Philosophen zur Poesie, der von ihnen ohne Dank benutzten Quelle ihrer

Ueber die Quellen ihrer Theologie geben sie sich ähnlichen Illusionen wie Philo und Origenes hin. Die Abhängigkeit der Philosophie von der religiösen Entwickelung der Zeit zeigt sich nicht nur in dieser Ableitung der Erkenntnisse aus höherer Offenbarung, sondern auch in der mit den Grundgedanken schwer vereinbaren Uebernahme eines reichen konkreten Stoffes. Denn unter der scheinbar reinen Höhenluft einer philosophischen Religion breitet sich in dichten Massen die dumpfe Atmosphäre der Superstition. Diese Theologie läßt alle, auch die niedrigsten und rohesten Formen des Glaubens gelten und ordnet die Göttergestalten zu einer Art himmlischer Hierarchie. Die Götter des Polytheismus faßt sie alle als Teilkräfte, Offenbarungen, Ausstrahlungen des höchsten Gottes oder Exponenten seiner Wirkungen; und so kann sich der Philosoph, der sie im Grunde auflöst und als symbolische Darstellung einzelner Seiten der Gottheit faßt, doch einig fühlen mit dem naiv Gläubigen, der das Bild für die Sache, die mythische Form für Wahrheit nimmt. Das Uebergewicht des monotheistischen Gefühles tritt darin hervor, daß alle Mythen und religiösen Traditionen, die dem reinen Gottesglauben widersprechen, auf die niedere Sphäre der Dämonen bezogen und zu dieser vielfach auch die Olympier herabgedrückt werden[1].

Das Bild des Apollonios von Tyana, wie es mit wechselnden Tendenzen immer von neuem gezeichnet wurde[2], spiegelt die mannigfachen religiösen Stimmungen der nachchristlichen Zeit wieder; magischer Zauber, Dämonenaustreibungen, Wundergeschichten aller Art, asketische Lebensweise und eine die roheren Religionsformen ablehnende, in der Sonnenverehrung gipfelnde Frömmigkeit, daneben doch Ehrfurcht vor den volkstümlichen Religionen, Empfehlung des väterlichen Brauches und Neigung, bei allen Völkern die Spuren ursprünglicher Weisheit und Frömmigkeit zu entdecken, sind in diesem Bilde vereinigt. Das alles verbindet der Mann, der als das Ideal des göttlichen Menschen und Träger neuer Offenbarungen hingestellt wird. Alexander Severus vereinigt in seinem Betgemach mit einigen seiner göttlichen Vorgänger Apollonios, Christus, Abraham, Orpheus, Alexander den Großen.

Es ist ganz natürlich, daß eine Zeit, deren Autoritätsglauben aus allen Völkern Offenbarungen zusammensucht, auch nach neuen Enthüllungen verlangte, und die wurden ihr in immer neuer Gestalt ge-

---

Weisheit, wird ebenso gefaßt, wie später von den Christen ihr Verhältnis zu der heiligen Schrift. [1]) S. z. B. Maximus Tyrius XIV 5 ff., Hobein S. 54 ff. R. Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892 verfolgt S. 79 ff. die Dämonenlehre von Xenokrates über Poseidonios zu Plutarch und Maximus. ἄγγελοι und *genii* fließen später vielfach mit den Dämonen zusammen, s. A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 49. [2]) Vgl. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 40 ff.

boten. Wir sahen schon, wie die hellenistische Pseudohistorie die Autorität alter fingierter Urkunden vorschiebt (S. 119). Der Neupythagoreismus wirkt durch ganze Massen gefälschter, auf berühmte Namen gesetzter Schriften. Die Orakelstätten und der Orakelglaube gewinnen in nachchristlicher Zeit neues Leben[1]. Hatten auch die alten Weissagungsstätten ihren politischen Einfluß verloren, so spielten sie eine um so größere Rolle im Alltagsleben der Menschen, die oft auch über die religiösen Probleme der Zeit Aufklärung durch Orakel suchen. Das von Lukian gezeichnete paphlagonische Orakel mit seinem gemeinen Schwindel ist ein Zeichen der Zeit[2]. Seit dem III Jahrhundert v. Chr. behandeln sibyllinische Dichtungen, Prophezeihungen *ex eventu* mit phantastischen Zukunftsbildern verbindend, die großen Völkerschicksale und finden auch Raum für eschatologische Visionen, philosophische Lehren, moralische Diatriben. Altes und Junges, jüdische und christliche Umbildungen und Neudichtungen sind in unserer in ihren Rezensionen stark fluktuierenden Sammlung vereinigt[3]. Ganz in theologischer Sphäre bewegen sich die um 200 n. Chr. entstandenen chaldäischen Orakel, die einen platonisierenden Gottesbegriff, eine mit Elementen der volkstümlichen Religionen versetzte Emanationslehre, eine mystische Seelenlehre zu einem Ganzen verbinden, das den Neuplatonikern seit Porphyrios als Offenbarungsurkunde neben Homer und Orpheus steht[4]. Etwa zur selben Zeit veröffentlichen die beiden Juliane Sammlungen religiöser Offenbarungen[5], und etwas später gründet Porphyrios auf alle mögliche Orakelweisheit ein theologisches System[6]. Enthüllungen unter Orpheus' Namen gehen durch alle Jahrhunderte. Die unter dem Namen des Gottes Hermes gehende Literatur, die in hellenistische Zeit zurückreicht, setzt im II und III Jahrhundert n. Chr. wieder mit breiteren Massen ein und wird das Organ der verschiedenartigsten Ideen; daneben ist Asklepios beliebter Autorname[7]. Fingierte Decknamen und vorgeschobene Autoritäten sind besonders in der astro-

[1]) Rohde, Roman S. 305; K. Buresch, Klaros, Lpz. 1889 S. 39 ff. 48. 55; Fr. Jaeger, De oraculis quid veteres philosophi iudicaverint, Diss. Rostock 1910. — Schon Augustus soll 2000 anonyme oder pseudonyme Orakelbücher vernichtet haben (Suet. 31). [2]) Im Alexander sive Pseudomantis 11 ff., vgl. Friedländer IV 179 ff. [3]) Vgl. J. Geffcken in Texte u. Unters. NF. VIII 1. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III[4] 555 ff. Bequeme Uebersicht in Kautzsch' Apokr. und Pseudepigr. II 177 ff. Hennecke, Neutest. Apokr. 318 ff. [4]) W. Kroll, Bresl. philol. Abhandlungen VII 1 und desselben Uebersicht im Rhein. Mus. L S. 636 ff., unten S. 171. [5]) Ueber ihre und verwandte Schriften s. A. Lobeck, Aglaophamus S. 98 ff. [6]) G. Wolf, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda reliquiae, Berlin 1856. [7]) Reitzenstein, Poimandres; über Asklepios daselbst S. 120 ff. Ders., Hellenistische Theologie in Aegypten, Neue Jahrb. XIII S. 177 ff. und Otto in dem S. 123 genannten Werke II S. 218 ff. Spätere Hermetica im Catal. codicum astrolog. VIII 2 p. 139 ff.

logischen und magischen Literatur fast die Regel. Ich füge zu den schon S. 133 angeführten Namen noch Demokrit, Zoroaster, Ostanes, Hystaspes, Amenhotep, Moses, Salomon als einige der gebräuchlichsten[1]. Als Offenbarung des Mithras führt sich ein etwa aus dem II Jahrhundert stammendes Zauberbuch ein, das die Mittel angibt, sich zum Himmel und zum höchsten Gott zu erheben (vgl. VIII). In diesem Zusammenhange wären auch zu nennen Sammlungen von Wundergeschichten, die der Erbauung, Erweckung und Unterhaltung dienen[2]; die Sitte mancher Heiligtümer, die Wunder des Gottes in Stein zu verewigen — aus Epidauros haben wir eine reiche von Priestertrug und krudestem Aberglauben zeugende Sammlung[3] — hat zur Entfaltung dieser beliebten Literaturgattung geführt. All solche religiöse Literatur ist der Natur der Sache nach ephemer und nicht auf die Dauer berechnet; sie vergeht so schnell, wie sie sich erneuert. Nach dem Einblick, den uns besonders die Papyri gewährt haben, können wir uns die Produktion auf diesem Gebiet nicht mannigfach und fruchtbar genug vorstellen. Nur so wird uns der Reichtum der sogenannten gnostischen und der christlichen Unterhaltungsliteratur verständlich, auf die von ihren profanen Vorgängern aus das hellste Licht fällt.

VIII

SYNKRETISMUS UND GNOSTIZISMUS

EdeFaye, Introduction à l'étude du gnosticisme, Bd. XLV. XLVI der Revue de l'histoire des religions (auch besonders erschienen Paris 1903), gibt eine vorzügliche Einführung in die Probleme. — WAnz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Texte und Unt., her. von Gebhardt und Harnack, XV 4. — RLiechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus, Gött. 1901. — WBousset, Hauptprobleme der Gnosis, Forschungen zur Religion und Lit. des A. und N. Testaments X, Gött. 1907; ders., Artikel „Gnosis" in Pauly-Wissowas R. E. VII 1503 ff. und „Die Himmelsreise der Seele", Archiv für Religionswiss. IV S. 136—169. 229—273. — Eine bequeme, aber nicht vollständige Uebersicht über das Quellenmaterial gibt AHilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884.

[1]) Belege s. Jahrb. Suppl. XVI S. 756. 757; Dieterich, Abraxas S. 160. 161, Reitzenstein S. 120 ff. 163, Gruppe S. 1489. Der Name Hystaspes hat auch bei Juden und Christen gegolten (Schürer III 592) wie Orpheus und Sibylle. Ueber Salomon s. den S. 162[7] zitierten Catal. VIII 2 p. 139, über Moses A. Abt, Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten IV 320. 321. [2]) Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906. Vgl. K. X 2. [3]) Dittenberger, Sylloge II 802—804.

So reich im einzelnen der Ertrag der neueren Arbeiten über den Gnostizismus ist, so ließen doch noch vor kurzem auf diesem Gebiete die religionsgeschichtlichen Forschungen wie auch die das Quellenverhältnis der antihäretischen Schriften behandelnden Untersuchungen leicht das Gefühl aufkommen, als wenn die Hypothesen sich gegenseitig widerlegten und aufhöben, als wenn trotz aller Bemühungen ein sicherer Ertrag der Erkenntnis in den prinzipiellen Fragen überhaupt nicht zu verzeichnen wäre. Durch zwei Einseitigkeiten, die zu überwinden der Anfang gemacht ist, haben die neueren religionsgeschichtlichen Forschungen diesen ungünstigen Eindruck selbst verschuldet. Unter der Nachwirkung der Tatsache, daß die kirchliche Polemik eine Fülle religiöser Gebilde als gleichartig zusammengefaßt, alle willkürlich mit dem Namen Gnosis belegt und mit wachsender Leidenschaft als Entstellungen christlicher Lehre, als antichristlich und antikirchlich bekämpft hat, war man daran gewöhnt worden, alle diese mannigfaltigen Erscheinungen als eine im letzten Grunde einheitliche Größe anzusehen. Man fragte nach dem Ursprunge der ganzen Bewegung, und man meinte einen gemeinsamen Ausgangspunkt finden zu können. Die Frage nach der Entstehung der Gnosis wurde sehr verschieden beantwortet: Orphismus, babylonische Religion, Parsismus, Buddhismus, ägyptische Religion, gnostisches Judentum oder Philonismus erschienen in buntem Wechsel als der Zauberstab, mit dem man alle Türen meinte öffnen zu können. Andere glaubten an der Hand der traditionellen Sukzessionsreihen, die doch zum Teil ebenso willkürlich konstruiert sind wie oft die antiken διαδοχαί der Philosophenschulen, die wahren Grundlinien der geschichtlichen Entwicklung begreifen zu können. Dann haben für Hippolyt wenigstens Salmon-Stähelin versucht, das tiefer liegende religionsgeschichtliche Problem in ein rein literarhistorisches zu verwandeln. Sie meinten, von dem richtigen Eindruck der weitgehenden Verwandtschaft mancher in Hippolyts Elenchos behandelter Systeme in Grundgedanken, Motivierung, Exemplifizierung ausgehend, die Einheit auf die literarische Mache eines Fälschers zurückführen zu können, welcher der vielköpfigen Hydra der Gnosis noch einige neue Häupter hinzugefügt, mit den Produkten seiner Phantasie Hippolyt düpiert und ihm ein willkommenes Mittel gegeben hätte, die Häresien vollends zu diskreditieren.

Das allen diesen Versuchen zugrunde liegende Gefühl einer gewissen Einheit und eines inneren Zusammenhanges der diese sehr komplexen Bildungen beherrschenden Grundmotive war nicht unberechtigt, so bedenklich die Art war, wie vielfach die Differenzen übersehen und die verschiedenartigen Erscheinungen unter einheitliche Formeln gezwungen wurden. Daß man den geschichtlichen

Grund der Gleichartigkeit nicht finden konnte, lag an einer zweiten Einseitigkeit, an der Isolierung dieses Forschungsgebietes von der allgemeinen hellenistisch-römischen Religionsgeschichte. Den Einfluß des heidnischen Synkretismus auf die Gnosis verkannte man nicht; aber die Vorstellungen, die man von ihm mitbrachte, waren noch so vage, daß sie die Forschung nicht ernstlich fördern konnten.

Der »Gnostizismus« ist nach seinen Ursprüngen eine Teilerscheinung des mit Alexander und für die orientalischen Religionen schon früher beginnenden religionsgeschichtlichen Prozesses, dessen Wesen man mit den Schlagwörtern bezeichnen kann: Entwurzelung und nationale Entschränkung der Religionen, Austausch und Annäherung, Hellenisierung des Orientalischen, Vergeistigung durch spekulative Umdeutungen, Vertiefung durch die Bedürfnisse des besonders in den orientalischen Kulten gepflegten religiösen Individualismus. Die Gnosis, deren Begriff auf christliche Religionsbildungen eingeschränkt zu werden pflegt, ist in Wahrheit nicht erst auf dem Boden der christlichen Kirche erwachsen; sie ist ein vorchristliches Erzeugnis, dessen geschichtliches Verständnis nicht in den Grenzen der Kirchengeschichte, sondern nur im weiteren Zusammenhange der allgemeinen Religionsgeschichte gewonnen werden kann. Halten wir an dem üblichen engeren Begriffe der Gnosis als einer christlichen Bewegung fest[1], so müssen wir uns klar sein, daß ihre Triebkräfte und Tendenzen aus der Propaganda der hellenisierten Mysterienreligionen des Orients stammen, die auch das Christentum in den allgemeinen Prozeß der Umdeutung und Verschmelzung der Religionen hineinzuziehen strebt. Daß der Einfluß, den das Christentum ausübt, und der Anteil, den es beisteuert, in den einzelnen Erscheinungen, die man unter dem Namen Gnosis umfaßt, ein sehr verschiedener ist, daß er alle Stufen von zentraler Beherrschung bis zu peripherischer Stellung und zufälligem Akzidens durchläuft, wird später an Beispielen gezeigt werden. Das gnostische Quellenmaterial hat auch für den Religionshistoriker des Hellenismus exemplarische Bedeutung, weil er hier für drei Jahrhunderte die treibenden Kräfte der allgemeinen religiösen Bewegung in den Niederungen der volkstümlichen Propaganda wie auf den Höhen der Spekulation, in der Unmittelbarkeit ihrer Wirkungen und in dem Reichtum ihrer Produktionen an Originalquellen studieren und in einer Art beobachten kann, wie es sonst nur die religiösen Papyri[2] ermöglichen, nicht die

[1]) Nach der Verwandtschaft der Methoden und Ziele dürfte man mit gleichem Rechte von heidnischer Gnosis z. B. in der Theologie der Mysterienreligionen, in chaldäischen Orakeln und hermetischen, plutarchischen und neuplatonischen Schriften reden. [2]) Nur sie gewähren sonst, abgesehen von

überwiegend die Höhenlagen darstellende Literatur.

Die den Gnostizismus beherrschenden Tendenzen und Hauptströmungen haben wir schon in der früheren hellenistisch-römischen Entwicklung kennen gelernt (S. 154 ff.). Mit dem Vordringen der orientalischen Religionen und ihrer Verbreitung durch religiöse Genossenschaften sahen wir Hand in Hand gehen ihre Hellenisierung und Ausweitung besonders unter dem Einfluß der Astralreligion, die Ausbildung einer von verwandten Motiven und Grundgedanken beherrschten Theologie, die sich in reicher literarischer Produktion niederschlug. Wir sahen, wie der Trieb nach Verinnerlichung und Vergeistigung der Religionen und das Bedürfnis der Philosophie, sich auf höhere Offenbarungen zu gründen, sich begegneten und so einen Bund zwischen Spekulation und positiven Religionen herbeiführten. Dieselbe Verbindung ist für den Gnostizismus charakteristisch. Die Gnostiker sind nicht Religionsphilosophen; Gnosis ist nicht verstandesmäßige Erkenntnis, sondern Schauen Gottes, Geheimwissen, das durch persönlichen Verkehr mit der Gottheit und durch Offenbarung gewonnen wird.

Das Christentum hat sich am frühesten und intensivsten in Syrien, Kleinasien, Aegypten verbreitet, den Ländern, die durch ihren besonderen Wohlstand und ihre hohe Blüte in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit in hervorragendem Maße die materielle Kultur und den Bildungsstand des Reiches bestimmt haben. An fremdartigen Einflüssen auf das Christentum [1] und mannigfachen Ausprägungen desselben hat es schon auf diesem Boden nicht gefehlt, wie wir Einwirkungen der Art sogar auf versprengten Posten des Judentums kennen lernen werden (IX 2). Die bedenkliche Spaltung und Mannigfaltigkeit der Gemeinschaften, die sich christlich nannten, ist durch die straffe Kirchenorganisation erst seit dem II Jahrhundert allmählich beseitigt worden. Im phrygischen Montanismus sehen wir die Erscheinungen der ekstatischen Religion, die in diesem Lande epidemisch waren, in christlicher Form wieder lebendig werden. Bardesanes hat ursprünglich nicht als Häretiker gegolten. Der christliche Charakter der Aberkiosinschrift läßt m. E. sich nicht bestreiten, aber das Christentum der Großkirche ist es nicht, zu dem die Gemeinde des hierapolitanischen Bischofs sich bekannt hat.

---

gelegentlichen Zeugnissen der Schriftsteller, einen Einblick in die reiche volkstümliche und darum schnell vergängliche Literatur auf diesem Gebiete. Denn außer den Massen der zufällig erhaltenen ägyptischen Papyri hat uns die literarische Tradition ja fast nur Schriften erhalten, die der Stil geadelt zu haben schien. — Ueber Gnostisches in den Papyri s. Dieterich, Jahrb. Suppl. XVI S. 764 ff. und Abraxas.

[1]) Ueber Kleinasien s. Harnack, Mission II S. 155 ff.

Das Christentum dringt auf denselben Wegen und in denselben Jahrhunderten nach dem Westen vor, in denen die orientalischen Religionen ihre großen Eroberungen machen. Auch diese bedienen sich der κοινή als des Organes ihrer Propaganda [1]. Auch sie sind in einem Hellenisierungsprozesse begriffen, wie ihn ähnlich das Christentum durchzumachen gehabt hat. Sie sind beherrscht von verwandten Motiven: Streben nach Reinheit und Erlösung, rigoroser Askese, Seligkeitshoffnung, Verlangen nach neuen Offenbarungen und Mysterien. Auch sie schließen ihre Gläubigen zu einer engen durch Sakramente, Offenbarungen, Hoffnungen verbundenen Gemeinschaft zusammen [2]. Kein Wunder, daß diese Kulte vielfach geneigt waren, mit der neuen Religion als einem mächtigen Bundesgenossen sich zu vereinen, wie sie sich miteinander vielfach verschmolzen, und sie in den Strudel der allgemeinen Religionsmischung zu ziehen. Ließ sich nicht auch der Stoff der christlichen Religion durch typologische und symbolistische Betrachtung den allgemeinen Ideen der Erlösungsreligionen dienstbar machen? Ließ sich nicht Jesu Leben so gut wie das des Osiris, des Attis, des Mithras als eins der Bilder des leidenden, sterbenden, wieder auflebenden Gottes darstellen, ein typisches Vorbild des qualvollen Leidens und Ringens, das sich Menschenlos und Menschenschicksal nennt, eine Versicherung zugleich des Glaubens an die Seligkeit der Erlösung? Wie lockend und rührend erklingt selbst Celsus' und Porphyrios' Ruf an die Christen, in ihr Lager überzugehen; sie wußten nicht, daß ihre sarkastische Kritik der heiligen Schriften jede Verständigung ausschloß. Am Manichäismus haben wir ein sicheres Beispiel aus späterer Zeit, wie eine freilich schon in den Ursprüngen synkretistische orientalische Religion bei ihren Vorstößen nach dem Westen nicht nur andere Bildungen absorbierte, sondern auch sich zum Zwecke der Propaganda zusehends christianisierte [3].

Der Anstoß zu den gnostischen Bildungen ist ausgegangen von der

[1]) Aber sie mischen, um sich den Nimbus des Heiligen und Unverstandenen zu geben, Wörter der ursprünglichen Kultsprache ein (Dieterich, Mithrasliturgie S. 39, Helm S. 25). Auch dafür fehlt es nicht an urchristlichen Parallelen, z. B. Abba, Marana tha. [2]) In den Zauberpapyri, den chaldäischen Orakeln, bei Numenius und Porphyrius beobachten wir auch Aufnahme jüdischer Elemente. [3]) Ueber die Möglichkeit, daß auch die Apostel des Mithras gelegentlich Anleihen beim Christentum gemacht haben, s. Harnack, Mission II S. 273. Auch Dieterich, Mithrasliturgie S. 68 [2] weist sie nicht ab. Er selbst bemerkt S. 59 [1], daß in dem von ihm behandelten Text S. 4, 4 die Bildung des Menschen ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς ans Alte Testament anklingt. Zu 4, 20 ὑπὸ κράτους μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρός und 8, 18 κλεῖθρα τοῦ οὐρανοῦ vgl. die Parallelen in Hatch-Redpath, Konkordanz zur LXX S. 784. 767 (anderes in Cumonts großem Mithraswerk I S. 41 [11]. Die Kindheitsgeschichte des Mithras ist vielleicht nach der Jesu gestaltet: Cumont a. a. O. I S. 341, andere Analogieen ebenda 162. 176. 179.

religiösen Invasion des orientalisch-hellenistischen Synkretismus. Wie die Sektiererei sich stets mit Vorliebe einen religiös fruchtbaren Boden zur Bestellung wählt, so hat jene Bewegung sich mit besonderer Macht auf die christlichen Gemeinden gestürzt[1]. Schicksale und Geschichte der orientalischen und der gnostischen Kulte laufen vielfach parallel und bezeugen den engen Zusammenhang beider Erscheinungen: In beiden dieselbe unendliche Verzweigung des Konventikelwesens, dieselbe Triebkraft zu immer neuen Bildungen, dieselbe Vorliebe für religiös dramatische Schaustellungen. In beiden dieselbe starke Spannung der Kontraste, die wir auch im kirchlichen Christentum sich verstärken sehen (IX 2): Das dualistische Weltbild, Geist und Sinnlichkeit, rigorose Askese und lasziver Libertinismus oft aus einer Wurzel hervorsprießend. In beiden die Unterwerfung des religiösen Stoffes unter Ideen, die in eine feste Terminologie (S. 156) gefaßt werden, die spekulative Auflösung des Historischen, die Berufung auf neue oft unter falschen Namen verbreitete Offenbarungen. Die Abhängigkeit von den Zeitströmungen läßt in beiden Kreisen den Platonismus eine wachsende Macht gewinnen (S. 158 ff.), läßt aber zugleich — was nur ein scheinbarer Widerspruch ist; denn der Platonismus selbst macht die gleiche Entwicklung durch — antiquierte und absurde Gebräuche, rohe Zeremonien, grotesken Aberglauben und Beschwörung, Moder und Schutt alter Vergangenheit in immer breiteren Massen aufkommen. Auf beiden Seiten Religionen, die sich in mehreren Stockwerken erheben, wie sich auch schließlich das kirchliche Christentum, nur in edleren Formen, darstellt; den Gebildeten reicht man die feinere Speise der Theosophie, dem Pöbel das tägliche Brot des Aberglaubens. Beide nach dem Westen und vor allem nach Rom stürmisch vordrängenden Bewegungen erlangen im III Jahrhundert die weiteste Verbreitung und Verzweigung. Die Kirche bezwingt zuerst den in ihre Mauern eingedrungenen Feind und gewinnt dann den Sieg über ihre orientalischen Konkurrenten.

Die Erscheinungsformen des Gnostizismus sind ebenso mannigfaltig wie die des religiösen Lebens der Zeit überhaupt. Ist die Bewegung von außen in die Christenheit hineingetragen, so sind doch die Mischungsverhältnisse, in denen Christliches und Heidnisches sich verbunden haben, sehr verschieden. Wir haben Gebilde, in denen das Christliche nur wie ein zufälliger Einschlag erscheint und vielleicht wirklich eine spätere Zutat ist. Wir haben andere Formen, wo die christlichen Motive, Stimmungen, Gedanken überwiegen, der heidnische Einfluß sich nur in der Formensprache und

[1]) Vgl. Harnack, Mission II S. 263.

in Uebernahme unwesentlicher Elemente verrät. Dort mag der Heide einige christliche Reiser auf heidnischen Stamm gepfropft haben[1]; hier mag ein kirchlicher Christ, der sich durch die Reize einer orientalischen Mysterienlehre hatte fangen lassen, sein Christentum mit einigen fremden Elementen versetzt haben. Es überwiegen in unseren kirchlichen Quellen begreiflicherweise die Systeme, in denen die christliche Lehre als der innere Kern erscheint, um den sich die heidnischen Schalen angesetzt haben[2]. Die Tatsache, daß die Ketzerbestreiter ihr Interesse wesentlich auf die christlichen oder christlich infizierten Konventikel richteten, verschleiert uns wahrscheinlich die Erkenntnis, wie viele rein oder überwiegend heidnische Konventikel der Art es gegeben hat. Die Grenzen der »gnostischen« Gemeinden nach der Richtung der orientalischen Kultvereine sind gewiß ebenso fließend und unbestimmt gewesen wie die nach der Großkirche hin. Um die ganze Gefahr, mit welcher der Gnostizismus die Kirche bedrohte, zu begreifen, muß man sich nicht nur die Tatsache vergegenwärtigen, daß die Kirche erst im Kampfe mit dieser flutenden Bewegung erstarkt ist und ihre straffe Organisation, den Kanon, das Bekenntnis geschaffen und als sichere Grenzmarken ihres Bestandes festgestellt[3], ja daß sie nur durch Verkirchlichung der Gnosis den Sieg gewonnen hat; man muß sich auch klar machen, welchen starken Rückhalt, welche Quellen beständiger Erneuerung die gnostische Bewegung an der orientalischen Propaganda hatte, der sie ihre Entstehung verdankt.

Die Forschung ist noch weit entfernt, auf diesem Gebiete die letzten Früchte der Erkenntnis pflücken zu können. Zunächst ist sogar Verzicht auf das letzte und höchste Ziel geboten und vor allem die dringende Aufgabe der sorgfältigen Analyse der einzelnen Gebilde in ihre besonderen Elemente in Angriff zu nehmen. Berufen zu solcher Arbeit ist nur, wer die religiöse und philosophische Entwicklung der hellenistischen Zeit übersieht und die älteren Quellen der orientalischen Religionen zu benutzen weiß. Hier möchte ich nur an der Analyse einzelner gnostischer Gebilde und der Geschichte einiger Ideenkomplexe das Bild der ganzen Entwickelung, wie ich es in großen Zügen zu zeichnen gewagt habe, zu bestätigen suchen und vor allem den weitgehenden Parallelismus und engen Zusammenhang rein heidnischer und »gnostischer« Religionsbildungen erläutern.

[1]) Vgl. H. Usener, Weihnachtsfest[2] S. 27 ff.; Bousset, Hauptprobleme S. 323 ff.
[2]) Die Valentinianer sind gegen ihren Willen aus der Kirche gedrängt worden; s. E. Schwartz, Nachr. Gött. Ges. 1908 S. 130 ff. [3]) Die Maßstäbe dessen, was für gnostisch zu gelten hat, sollte man besser von der allgemeinen Religionsgeschichte, als von den allmählich geschaffenen Normen kirchlicher Orthodoxie hernehmen. Dann ragt aber das Gnostische weit in die Kirche hinein.

Die Lehre vom Aufstieg der Seele zum Himmel ist besonders geeignet, um den Synkretismus, wie er sich in den verschiedensten Mischungen der Völkervorstellungen, religiöser und philosophischer Traditionen darstellt, anschaulich zu machen: Die Seele nimmt, vom Himmel niedersteigend, die Eigenschaften der Planetensphären, durch die sie hindurchgeht, an, um schließlich ins leibliche Dasein einzugehen. Nach dem Tode hat sie die Himmelsreise in umgekehrter Richtung zurückzulegen, um auf den einzelnen Stationen die Bedingungen des irdischen Daseins abzulegen und gereinigt in ihre ursprüngliche Heimat, in das Reich des Lichtes zurückzukehren. Der Kreis dieser Vorstellungen weist nach dem Orient[1], besonders auf den Einfluß babylonischer Astralreligion, die dem Westen längst auf mancherlei Wegen vermittelt war, auf griechischem Sprachgebiet mit den verwandten Vorstellungen anderer Völker und philosophischen Ideen vielfach verschmolzen[2], in der Verbindung mit dem Parsismus auch durch die Mithrasreligion verbreitet war[3]. Das orientalische Bild der Seelenreise ist so schon in vorchristlicher Zeit in griechisches Glauben und Denken übergegangen. Poseidonios, der in seiner Theologie östliche Einflüsse, besonders von der Astrologie erfahren hat, scheint diese orientalischen Vorstellungen gekannt und mit den platonischen Lehren von den Schicksalen der Seele verbunden zu haben[4]. Vergil läßt die Seelen durch die Elemente aufstei-

[1]) Von dort aus haben sich auch, wie Cumont in dem S. 149[2] zitierten Aufsatze zeigt, die Vorstellungen verbreitet, daß Adler oder Greif, Roß oder Viergespann (vgl. Kornemann, Klio VII 278 ff.) den Toten gen Himmel tragen. [2]) S. Dieterich, Mithrasliturgie S. 180 ff. Helm S. 102. [3]) Cumont, Religions orient. S. 186 f. 235. 263. 368 ff. 391 (auch Archiv f. Religionswiss. IX S. 328 ff.), Bitsch (o. S. 160[2]) S. 11 ff. 27 f. [4]) Ich glaube mit Cumont, daß Berührungen der von Poseidonios abhängigen Autoren mit sicher vom Orient beeinflußten, besonders jüdischen (s. Bousset) Quellen nötigen, dem Pos. solche Mittelstellung zuzuschreiben. Von der Annahme orientalischer Beeinflussung des Pos. aus modifiziert sich dann auch Dieterichs Auffassung des Weltbildes der Mithrasliturgie. — Poseidonios starker Einfluß hat dann den Aufbau der späteren Systeme bestimmt. Gewisse Grundlinien des metaphysischen Gebäudes kehren seit Poseidonios in den wichtigsten Systemen konstant wieder: Die Stufenfolge der Sphären und Elemente vom reinsten Aether, dem Sitz des höchsten Gottes, herab bis zur Erde; die entsprechende Rangfolge der Geister (Gestirngeister, Heroen, Dämonen, Engel), die in wachsender Entfernung vom höchsten Gott bis zur irdischen Welt herabreichen; Fall, Läuterung, Erhebung zum Lichtreich als die Stadien der Seelengeschichte (mit der Betrachtung des Abstieges der Seele als Materialisierung, der Materie und des Fleisches als etwas Unreinen, der Seele ursprünglich Fremden ist die asketische Ethik gegeben); die Abhängigkeit der Seele von guten und bösen Geistern. Wir finden diesen Grundriß wie bei Poseidonios so auch bei Philo (s. IX 2), bei Neuplatonikern wie bei Origenes und Eusebius (s. z. B. Tricennatsrede c. 1. 2 p. 196 ff. Heikel, Theophanie I 36 p. 54 Greßmann), bei Proklos und Synesios (vgl. die

gend geläutert werden, dann zum Mond und in den Aether vordringen (S. 135). Für die nachchristliche Zeit sind dann die Zeugnisse sehr zahlreich. In den chaldäischen Orakeln (S. 162) ist die Menschenseele ein Teil des göttlichen νοῦς, beim Abstiege vom Aether wird sie mit der Leiblichkeit umkleidet, in die Knechtschaft des Körpers verstrickt. Davon befreit erstrebt sie die Rückkehr zur Gottheit, die gute Dämonen (oder Engel) zu fördern, böse zu hindern suchen[1]. Im späteren griechischen Volksglauben werden diese bösen Geister τελῶναι (Zöllner) oder τελώνια genannt, wohl weil sie dem Menschen den Weg versperren und ihm einen Tribut abfordern[2]. Die Mischung orientalischer und griechischer Anschauungen erschwert auf diesem Gebiete oft die Aufgabe, sicher den Ursprung der einzelnen Vorstellungen oder ihrer Elemente zu bestimmen, und es war vorschnell, wenn Anz meinte, daß mit der Zurückführung des Kernes dieses Vorstellungskreises auf die babylonische Religion diese auch als der eigentliche Ausgangspunkt der gnostischen Bewegung erwiesen sei.

Betrachten wir nun die Ausgestaltung, welche die Himmelswanderung der Seele in den synkretistischen Religionsgebilden gefunden hat. Celsus berichtet uns von Mysterien des Mithras, in denen Planetensphären und Fixsternhimmel als κλῖμαξ ἑπτάπυλος[3] mit

---

Parallelen, die Wilamowitz, Sitzungsber. der Akad. zu Berlin 1907 S. 272 ff. zieht), aber auch ähnlich in den chaldäischen Orakeln und bei Hermes (S. 89 Parthey). — Wie christlich muß dem, der den Ursprung der christlichen Vorstellungen nicht kennt, Senecas Trostschrift an Marcia c. 25 klingen: Die sterblichen Reste ihres Sohnes, die im Grabe ruhen, sind ihm im Grunde so fremd wie das Kleid dem Leibe. Er selbst ist der Erde entflohen und hat, in der Luft gereinigt (*expurgatur*, über den heidnischen Ursprung des Purgatorium s. E. Norden, Aeneis Buch VI S. 25 ff.), sich zum Lichtreich erhoben. Dort weilt er unter den Seligen, in der Gemeinschaft mit den ihm voraufgegangenen Lieben und blickt von der oberen Welt auf die Seinen herab. Vgl. Rohdes Psyche II S. 320, o. S. 135. Der Einfluß des Poseidonios auf die Stelle des Seneca ist nachgewiesen. Die christlichen Theologen haben Mühe gehabt, so vergeistigten Vorstellungen gegenüber den Auferstehungsglauben plausibel zu machen, und die sublimeren griechischen Formen haben auch in der Kirche neben den gröberen jüdischen sich behauptet. [1]) Kroll, De oraculis Chaldaicis S. 50 ff. Ihre Verwandtschaft mit dem Gnostizismus hebt Kroll S. 68 ff. und Rheinisches Mus. L S. 639 hervor. [2]) Kroll, Rheinisches Museum L S. 637. 638, andere Beispiele in den Thomasakten p. 257, 11. 281, 10 Bonnet. Die Bezeichnung wird nicht aus dem Volkshaß, der die Zöllner zu bösen Geistern macht, sondern daraus zu erklären sein, daß die Astralgeister, den Zöllnern gleich, den Weg sperren und ihren Tribut fordern. So ist auch in einem babylonischen Texte vom „Vogt der leidvollen Straße" die Rede (Anz S. 86). Ueber den Kampf guter und böser Geister um die Seele vgl. Norden zur Aeneis S. 7[3]. [3]) Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 9. 10, zum Ganzen Anz S. 79 ff.

einem Tore darüber dargestellt seien und vom Durchgang der Seele durch sie gehandelt werde. Nach babylonischer Tradition waren hier den Planeten verschiedene Farben zugeteilt. Der Durchgang durch die Tore war unzweifelhaft so ausgemalt, daß die Seele an jedem die dem Planeten entsprechende Eigenschaft beim Abstiege annahm und beim Aufstiege ablegte [1].

Wir wissen, daß der Neuplatonismus auch die Mithrasreligion als Illustration seiner Lehre benutzt hat, und begreifen es, daß Porphyrios das Bild der Himmelsreise der Seele in mehreren Anklängen als bekannt voraussetzt. Er redet vom Durchgang durch die sieben Sphären als Eingang ins Leben und läßt die Seele auf diesem Wege die körperlichen Eigenschaften wie Gewänder sich anlegen, die wieder abzustreifen das letzte Ziel der menschlichen Entwicklung ist. Er weiß von Theologen, die Sonne und Mond als Seelentore bezeichnen, die Sonne für den Aufstieg, den Mond für den Abstieg [2].

[1]) Darum hebt Celsus bei Origenes Gegen Cels. VI 22 (s. Cumonts Mithraswerk II S. 30. 31 und die Erklärung I S. 38. 117 ff.) zum Teil die Charaktereigenschaften der einzelnen Planeten hervor. Er berührt sich dabei mit einem Scholion des Servius zu Vergils Aeneis VI 714, das mit andern aus platonisierender Vergilexegese stammt; vgl. besonders die Charakterisierung des Kronos durch βραδυτής (wie z. B. Catal. cod. astrol. II p. 161, 3, Vettius Valens VI 3), des Hermes als χρηματιστής, des launenhaften Ares mit den Worten: *cum descendunt animae, trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, Mercurii lucri cupiditatem.* Die lateinische Schilderung des Seelenabstieges und die andern von Lobeck im Aglaophamus S. 933 ff. und von Bousset, Archiv für Religionswiss. IV 166 ff. gesammelten Parallelen gestatten, mit ziemlicher Sicherheit die Himmelsreise jener Mithrasmysterien zu rekonstruieren. Planetendarstellungen sind in den Mithräen häufig. Cumont weist darauf hin, daß in Ostia zu Füßen der Planetenfiguren sieben halbkreisförmige Tore in den Boden gezeichnet sind, und vergleicht die ἑπταπόρος βαθμίς der chaldäischen Orakel. — Zu den Planetenfarben ist jetzt auch Vettius Valens VI 2 zu vergleichen.

[2]) Porphyrios bei Stobäus, Eklogen II p. 171, 1 Wachsmuth: τοῦ ⟨δὲ⟩ πρώτου βίου ἡ διέξοδος (dasselbe Wort bei Celsus) διὰ τῶν ἑπτὰ σφαιρῶν γιγνομένη. De abstinentia I 31 p. 109, 14 Nauck[2] wird das Ausziehen der δερμάτινοι χιτῶνες, d. h. die neuplatonische Ertötung der Sinnlichkeit, gefordert. Der biblische Ausdruck (Gen 3 21) wird von Gnostikern und Neuplatonikern in dieser symbolischen Bedeutung gebraucht: Bernays (o. S. 40 [1]) S. 143. 144. Ueber die bildlichen Ausdrücke des Anlegens und Ausziehens der Gewänder (des himmlischen oder der irdischen, s. S. 156) vgl. Cumont, Les religions orient. S. 392; Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 48. 106. 154. 159, der an diesem Punkte die Gemeinsamkeit hellenistischer und paulinischer Vorstellung zwingend erweist. Neue Beispiele in den Oden Salomos (Krolls und Diehls Register zu Proclus In remp. und In Timaeum, χιτών und περίβλημα, Hermes Trismegistos p. 55, 5. 10. 78. 79 Parthey, [Clemens] Homilien VIII 23). Die Herleitung der Körperlichkeit von den Gestirnen findet sich auch in Porphyrios' Sententiae ed. Mommert p. 14. — Die Seelentore: De antro nympharum 29 p. 76, 23 (vgl. 6) Nauck (Cumont S. 368 [62]). — In der „Mithrasliturgie" (S. 10 Dieterich) werden zuerst

Weiter berichtet Celsus von einer christlichen Lehre, die das Bild des Jenseits, zum Teil durch Figuren veranschaulicht, darstellte und den Aufstieg der Seele zum Himmel behandelte. Origenes hat darin die Lehre der Ophiten erkannt und sich zum Zwecke der Widerlegung des Celsus eine Schrift der Sekte zu verschaffen gewußt, die sich aber nicht völlig mit der Vorlage des Celsus deckte. Nach Celsus' Angabe waren die sieben Archonten in Tiergestalt als Löwe, Stier, Drache, Adler, Bär, Hund, Esel[1] dargestellt (Orig. VI 30). Da Celsus offenbar mit gutem Grunde jene Mithrasmysterien und diese gnostische Lehre vergleicht, dürfen wir wohl die tierischen Darstellungen, welche die astrale Bedeutung der Geister verdrängt haben, auf Einwirkung der Mithrasreligion zurückführen, die freilich nur den ersten Anstoß gegeben haben wird zu Anschauungen, die dann wohl auch vom ägyptischen Tierdienst beeinflußt sind. Wissen wir doch, daß einzelne Grade der Mysten des Mithras Tiernamen trugen und daß es gerade sieben Grade waren. Die Ehrentitel Löwe und Rabe werden oft bezeugt; und wenn Porphyrios in den Mithrasmysterien eine Einteilung der Gläubigen in Klassen von Löwen, Hyänen, Raben, Adlern, Geiern kennt[2], so werden wir wohl in der Organisation der Vereine auch für diesen Punkt manche Variationen annehmen dürfen. Die Vermutung einer analogen Bezeichnung der Archonten und der Grade der Mysten wird dadurch wahrscheinlich, daß nach Celsus' Bericht (VI 33) die gnostische Lehre die Menschen zu der Gestalt der Archonten zurückkehren ließ, so daß sie Löwen, Stiere, Drachen, Adler, Bären oder Hunde werden. Während Celsus

die sieben unsterblichen Planetengötter beschworen, dann aber ein sehr viel größerer Apparat aufgeboten. Ich glaube mit Cumont (Revue de l'instruction publique en Belgique XLVII S. 1—10), daß der von Dieterich behandelte Text von Anfang an gewesen ist, wofür er sich gibt, eine als Offenbarung des Mithras eingeführte Anweisung der Mittel, durch die der Myste sich allmählich durch die Himmelsregionen bis zum höchsten Gott erheben kann, nicht eine Liturgie. Auch hier haben wir eine Mischbildung, in der die mit ägyptischen Elementen durchsetzte Mithrasreligion doch wohl eine etwas größere Rolle spielt, als Cumont annimmt. Seine Einreihung in die hermetische Literatur scheint mir zu übersehen, wie sehr die Grundlinien aller dieser Religionsbücher oft übereinstimmen. Vgl. die Nachträge in der 2. Auflage von Dieterichs Mithrasliturgie, Lpz. 1910, S. 11—14. [1]) Vgl. R. Wünsch, Die sethianischen Verfluchungstafeln S. 86 ff., ein Archon mit Eselsgesicht auch in den Koptisch-gnostischen Schriften, her. von Schmidt I p. 334, andere tierköpfige ebenda p. 207 und in dem von Bonwetsch, Gött. Nachr. 1896 edierten slavisch erhaltenen Baruchbuch. Aegyptische Analogieen bei Cumont, Revue S. 3[4], Dieterich S. 71. 72. Ezechiel kennt vier Dämonen mit Köpfen, die Apoc in Gestalt von Mensch, Löwe, Stier, Adler: s. Gunkel, Forschungen I (o. S. 163) S. 44 ff. Ueber die sieben Archonten s. Bousset, Hauptprobleme S. 9 ff. [2]) Die Zeugnisse bei Cumont I S. 314 ff. II S. 42. 535, vgl. Dieterich, Bonner Jahrbücher, Heft 108/9 S. 37 (= Kleine Schriften S. 265).

nur den Doppelnamen des letzten Archonten, mit einer Abweichung von Origenes, angibt, weiß dieser alle sieben Namen aus seiner Quelle aufzuführen — ein Mehr, das wohl schon diese Quelle von der des Celsus unterschied: Μιχαήλ, Σουριήλ, Ῥαφαήλ, Γαβριήλ, Θαυθαβαώθ, Ἐραταώθ, Θαρθαραώθ (Celsus Θαφαβαώθ) oder Ὀνοήλ (von ὄνος). Also die vier in der Zauberliteratur öfter benutzten jüdischen Engelnamen neben drei noch nicht sicher gedeuteten. Celsus (VII 40) weiß, daß die Christen Beschwörungen gegen jene tiergestaltigen Geister und gegen die göttlichen Türhüter lernen und daß sie Mühe haben, die Namen der θυρωροί sich einzuprägen. Auf der Kenntnis der rechten Namen beruht ja die Wirkung des Zaubers; der Myste der »Mithrasliturgie« rühmt sich z. B., die Namen zu wissen, »die noch nie in deutlicher Sprache ausgesprochen wurden von einer menschlichen Zunge oder menschlichem Laut oder menschlicher Stimme, die ewig lebenden und hochgeehrten Namen« (S. 8. 10 Dieterich)[1]. Solche für die Auffahrt der Seele bestimmten Beschwörungen teilt Origenes VI 31 mit. Sie richten sich an Ἰαλδαβαώθ, Ἰαώ, Σαβαώθ, Ἀδωναῖος, Ἀσταφαῖος, Αἰλωαῖος, Ὡραῖος. Ob es dieselben Namen und Formeln sind, die Celsus las, ist wieder zweifelhaft[2]. Origenes setzt diese Kräfte mit den vorher genannten tiergestaltigen Archonten gleich; ob das eine dem Celsus noch unbekannte spätere Ausgestaltung der Dichtung ist, läßt sich nicht entscheiden. Sekundäre Mischbildungen sind beide Archontenlisten; Zahl und Zeitfolge der Schichten genauer zu bestimmen, müssen wir meist in dem verworrenen und verwirrenden Chaos dieses Synkretismus verzichten. Ein Rudiment der ursprünglich astralen Bedeutung, die sonst nur in der Benennung ἄρχοντες nachklingt, hat sich sogar gerade in der zweiten Liste, die Ἰαδαλβώθ mit Φαίνων, d. h. Saturn, gleichsetzt[3], erhalten, obgleich hier der Wortlaut der Beschwörungsformeln auf eine weit ausgesponnene religiöse Phantastik deutet. Daß, trotzdem es sich um den Aufstieg der Seele handelt, die Richtung von oben nach unten verfolgt wird, stellt die Quelle des Origenes unter die abgeleiteten, unverstandene Elemente sinnlos übernehmenden gnostischen Gebilde[4].

[1]) Aehnlich Koptisch-gnostische Schriften, her. von Schmidt I p. 295. 296. 310, vgl. Anz S. 21 ff. [2]) Wenn VII 40 in dem Zitat aus Celsus καὶ τὰ δαιμόνια ῥήματα τὰ πρὸς τὸν λέοντα .... καὶ τοὺς ἄλλους [καὶ τοὺς] θεσπεσίους θυρωροὺς richtig überliefert wäre, hätte Celsus Archonten und Pförtner geschieden, Origenes wäre also anders berichtet, wenn er bald darauf und VI 31 die Identität voraussetzt. Aber vielleicht tue ich recht, καὶ τοὺς an zweiter Stelle einzuklammern. Die Phantastik der Formeln VI 31 wird etwas aufgehellt durch das, was Celsus VI 34 berichtet. [3]) Anz S. 12. 13, Bousset, Hauptprobleme S. 10. [4]) Die Umkehrung der Ordnung möchte Anz daraus erklären, daß hier ursprünglich der Abstieg des Erlösers, nicht der Aufstieg der Seelen geschildert war. Mir scheint der Gebrauch derselben Formeln für den Abstieg des Erlösers unwahr-

Aber die Grundlinien zeigen noch deutlich das ursprüngliche Weltbild, wie es in den Vorstellungen von der Himmelfahrt der Seele zugrunde liegt: Von einer Sphäre zur andern erhebt sie sich. An jeder Station tritt ihr den Weg sperrend der Archon des Planeten gegenüber. Die Kenntnis des Wesens der Mächte und ihrer wirkungsvollen Namen, die Aufweisung bestimmter Symbole verscheuchen den Archon, so daß die Seele eine Station nach der andern »frei passieren« kann; mit dem letzten Tore hat sie »den Zaun der Bosheit« überwunden, hat Teil am Lichte des Sohnes und des Vaters. Gute Engel, die der Seele auf ihrem Wege Beistand leisten, und böse, die den Archonten zur Seite stehen, scheinen das Drama weiter belebt zu haben (Orig. VI 27, vgl. o. S. 171).

Der Grundriß dieser Lehre ist heidnisch, wie sie auch Celsus in einem Mithraskonventikel in rein heidnischer Gestalt vorgefunden, Porphyrios und andere Heiden sie gekannt haben. Durch Umformungen, Erweiterungen, Eintragungen konnte diese Lehre mit dem Stoffe christlicher und anderer Religionen bereichert werden. Die Vergleichung der verwandten Bildungen und die auf eine voraufgehende Geschichte und einen längeren Bildungsprozeß weisende Ablagerung der Schichten in den einzelnen Gebilden haben uns den Fluß der Entwickelung und die fortschreitende Verwilderung der Traditionen, die nur das Grundmotiv unverändert lassen, kennen gelehrt. Andere wilde Sprößlinge derselben Wurzel, die hier nicht besprochen werden sollen[1], zeigen wieder neue Formationen. Neben die sieben Archonten konnten andere Geisterreihen treten; die feindlichen Mächte, Nachstellungen und Kämpfe, welche die Seele zu bestehen hat, die sie errettenden Beschwörungen konnten immer länger gedehnt, die Geschichte der Seelenreise immer bunter ausgemalt werden. Mithrasliturgie und Pistis Sophia bieten wieder, um ein heidnisches und ein gnostisches Beispiel zu wählen, Beispiele der Aufbietung eines viel reicheren Apparates. Bei Justin nehmen zwölf Engel den Platz der sieben Archonten ein, d. h. der Zodiakalkreis

scheinlich und auch im einzelnen unpassend. Aber woher stammt denn die in dem Texte der Formeln vorhandene, nur nicht ganz streng durchgeführte Zählung der Geister als 7. (6.) 5. usw. (nicht 1. 2. 3.)? Warum hat der, welcher die richtige, dem Aufstieg entsprechende Zählung einführte, nicht die Formeln selbst in die rechte Ordnung gebracht? Folgende Lösung des Rätsels scheint mir wahrscheinlich: Da wir wissen, daß das Diagramm wie unsere koptischen Texte Figuren enthielt, werden diese Formeln in eine Zeichnung der Tore eingetragen gewesen sein, auf der das 7. Tor oben auf der Seite stand, um die ἄνοδος anschaulich zu machen. Sie wurden dann in falscher Ordnung abgeschrieben. Dem Origenes den Irrtum zuzuschreiben, trage ich wegen seiner sorgfältigen Uebergangsformen (εἷϑ' ἑξῆς) einiges Bedenken.

[1]) Anz S. 16 ff.; E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften, Gießen 1900 S. 60 ff.

ist an die Stelle der Planetensphären getreten[1]. Endlich konnte die Spekulation die konkreten Gestalten durch abstrakte Begriffe verdrängen und so die Gebilde in eine höhere Lage transponieren. Als Beispiel führt Anz S. 17 die Barbelognostiker an, die neben den Proarchon die hypostasierten Begriffe αὐθάδεια, κακία, ζῆλος, φθόνος, ἐρινύς, ἐπιθυμία stellten. Sie haben offenbar die Laster, welche die Seele beim Abstiege in den Planetensphären annimmt (S. 170 f.), an Stelle der Archonten gesetzt.

Für das Uebergewicht der Ethik über den mythologischen Apparat sei noch die Lehre des Poimandres vom Aufstieg der Seele erwähnt, zugleich ein weiteres vortreffliches Beispiel rein heidnischer Parallelbildungen zu gnostischen Lehren[2]: Nach der Auflösung des Leibes steigt der Mensch nach oben und übergibt der ersten Zone τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικήν, verliert in den weiteren Zonen einzelne Laster und Leidenschaften. Befreit von den Bedingungen des körperlichen Seins geht die Seele in ihrer wahren Natur in die Ogdoas ein[3], preist dort mit den Seelen, die sich über ihr Erscheinen freuen, den Vater. Sie hört weiter jenseits der Ogdoas die Kräfte Gott preisen[4], steigt mit den andern zum Vater auf, in den sie alle, selbst zu Kräften geworden, eingehen. »Das ist das schöne Ziel für die, welche die Gnosis haben, vergottet zu werden.« — Von manchen Gefahren bedroht fährt die Seele in den Oden Salomos (38), über Gründe und Schluchten auf dem Wagen der Wahrheit zum Herrn gen Himmel.

Die gnostischen Religionen sind die Reaktion gegen die Astralreligion, die des Menschen Schicksal unter die Gewalt der Sternengötter stellt (S. 156). Die Erlösungsreligionen wollen durch ihre theurgischen Mittel diese Bande sprengen; sie zeigen den Weg der Freiheit und Erhebung über den Zwang des naturhaften Daseins. Auch die Kirche hat sich mit dem astrologischen Fatalismus auseinandergesetzt. Eine reiche Literatur bezeugt, welche Kraft ihre Theologen an seine Widerlegung gesetzt haben[5]. Und doch hat nicht nur der astrologische Glaube unter den Christen eine wachsende Macht gewonnen, auch die Kirche hat sich seinem Eindringen nicht

[1]) Anz S. 19, vgl. Reitzenstein S. 231. [2]) I § 24—26 p. 14 Parthey; Reitzenstein, Poimandres S. 52 ff. 336. Zielinski, Archiv für Religionswiss. VIII S. 329 ff. [3]) Auch die Ogdoas begegnet, wie in andern gnostischen Systemen und Zauberpapyri, bei den Barbelognostikern. — Aehnlich sagt die Seele bei Orig. VI 31, offenbar beim Durchgange durch die Ogdoas: ἔνθεν εἰλικρινὴς πέμπομαι, φωτὸς ἤδη μέρος υἱοῦ καὶ πατρός. Dasselbe Ziel in der Mithrasliturgie S. 4, 7 ff. 14, 31. [4]) S. Kroll, De oraculis Chaldaicis S. 54. Dieterich, Abraxas S. 33. [5]) Fr. Boll, Jahrb. Suppl. XXI S. 182 ff.; Schürer, Zeitschrift für neutest. Wiss. VI S. 44 ff.

zu widersetzen vermocht: Die Planetenwoche ist rezipiert (S. 157), die Planetengötter sind in die sieben jüdisch-christlichen Erzengel umgesetzt, das astrologische Weltbild ist von den Theologen nur wenig ins Christliche umgebildet worden. Auch Christus wird als der Erlöser aus den Banden des Schicksals gepriesen; die Gläubigen sind der Schicksalsgewalt entrissen und unter seine Fürsorge gestellt[1]. Der Schicksalsglaube der astrologischen Religion ist auch schon der Hintergrund, von dem sich im Kontraste der Christusglaube des Epheserbriefes abhebt[2]: Es gilt zu ringen mit den oberen Mächten und Weltherrschern. Auch hier erscheint der über die ganze Geisterwelt erhabene Christus als die den niederen Geistern überlegene Kraft, und das letzte Ziel für den Gläubigen ist, auch einst siegreich in die obere Welt einzugehen.

Die Geschichte der Menschenseele, ihres himmlischen Ursprunges, ihrer irdischen Leiden, ihrer Rückkehr zur oberen Einheit wird nicht nur in Bildern dargestellt, die Gestirnreligion und Weltbild des Orients zur Voraussetzung haben. Der heterogenste Stoff kann zur Illustration dieses Vorstellungskreises verwertet werden. Die mancherlei Schichten, die in dem von Hippolyt benutzten Naassenerbuch über einander gelagert sind, geben lehrreiches Zeugnis für die Fähigkeit des religiösen Synkretismus, immer neuen Stoff an sich zu ziehen und seinen Ideen dienstbar zu machen. In die eigentlich wirksamen, tiefsten Motive naassenischer Frömmigkeit führt am besten der von Hippolyt am Schluß[3] mitgeteilte naassenische Hymnus: Die Seele ist dem Gesetze des mittleren Reiches, das zwischen Geist und

[1]) S. z. B. Clemens und Tatian, o. S. 157. Tatian c. 9 εἱμαρμένης ἀνώτεροι, Hermes S. 104, 14 εἱμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι. Schmidt, Texte und Unt. VIII S. 471; Reitzenstein, Poimandres S. 78. 103. 107; Pfister (o. S. 158[3]) S. 424 ff. [2]) Besonders in Betracht kommen 1 19 ff. (zu V. 21 ὄνομα vgl. S. 174). 3 10. 6 12 (κοσμοκράτορες ist stehende Bezeichnung der Planeten). 2 2 ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (Reitzenstein, Poimandres S. 49 [2]). 2 3 werden Begierden des Fleisches und Gedanken ähnlich selbständig gedacht wie in dem oben behandelten Vorstellungskreise. 3 19 τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος hat Reitzenstein S. 25 in andern Religionsbildungen der Zeit nachgewiesen. Vettius Valens bietet andere auffällige Parallelen. Auch das Bild der ***militia Christi*** kann hier wie bei andern Autoren von der Anthithese zu dem auch in orientalischen Religionen üblichen Bilde (Cumont S. XIII ff.) beeinflußt sein. [3]) Philos. V 10, zuletzt behandelt von A. Swoboda, Wiener Studien XXVII 299 ff., der die in ähnlichem anapästischen Maße gefaßten Verse vergleicht, die Grenfell-Hunt, Fayum towns and their papyri S. 82—87 ediert haben. Aber daß wir hier die Fortsetzung des Hymnus hätten, ist eine unwahrscheinliche Vermutung. Denn 1) ist es ganz unsicher, daß der Papyrus eine Höllenfahrt Christi enthält. Es kann z. B. eine Hadesfahrt der Seele und diese ein Teil der Auffahrt der Seele sein, die die von den Geistern vollzogenen Höllenstrafen beobachtet (o. S. 135, griechischer Baruch c. 4). 2) fordert der Hymnus, wie oben gezeigt ist, eine andere Fortsetzung als die Höllenfahrt.

Materie steht, unterworfen. Bald strebt sie empor zum Lichte, bald jammert sie im Elende und weiß irrend keinen Ausweg aus dem Labyrinthe der Leiden, dem bitteren Chaos zu finden. Da bittet Jesus den Vater, mitleidig auf die Arme, die seinem Hauche entsprungen ist, zu blicken. Mit den (den Durchgang ermöglichenden) σφραγῖδες[1] will er hinabsteigen, alle Aeonen durchwandern, alle Mysterien und Gestalten offenbaren, die Geheimnisse des heiligen Weges als Gnosis kundtun. — Als Komplement fordert die Dichtung den Aufstieg der Seele, der wohl, etwa nach der Offenbarung der Gnosis, auch in der Fortsetzung der Dichtung geschildert war. Die naassenische Phantasie hat sich hier sicher in der Richtung der oben geschilderten Himmelfahrten mit ihrem reichen Geisterapparate bewegt. Diesen Teil der Lehre oder der Dichtung wegzuschneiden hat der von Hippolyt benutzte Theologe allen Grund gehabt; denn er bewegt sich in der Richtung spekulativer Mythendeutung, für die er ein einfacheres Weltbild mit 3—4 Stockwerken zugrunde legt[2]. Die üppig wuchernde Phantasie dieses Theologen ist von einem etwa aus Hadrians Zeit stammenden Liedchen angeregt[3], das u. a. Attis, Adonis, Osiris, Korybas, Papas gleichsetzt. Das hat ihm den Anlaß gegeben, diese und andere Mythen in einer den Text des Gedichtes erklärenden, mit Gelehrsamkeit prunkenden Rede als Illustration der Schicksale der Menschenseele erbaulich zu behandeln[4]. Ich greife nur einige Proben heraus, um eine Vorstellung von dieser phantastischen, barocke Formen für abstrakte Ideen suchenden Theologie zu geben: Die Liebe der Aphrodite, Persephone, Selene zu Adonis[5] und Endymion stellt das Trachten aller Teile der Welt nach Beseelung, die der Göttermutter zu Attis die Erhebung der Seele in das höchste Himmelreich dar. Osiris und Hermes, mit dem aufwärts gerichteten Phallos gebildet, bedeuten das Emporstreben der Seele zur oberen Welt und zur Vereinigung mit dem idealen Urmenschen. Allegorische Homererklärung nach Art des Porphyrios deutet Hermes Psychopompos, etymologische Spielerei in der Weise der Stoa Korybas und andere Gestalten im Sinne dieser Theologie. Vor allem aber verweilt der Redner mit besonderer Liebe bei der Deutung der Darstellungen, Attribute, Namen, mythischen Geschichte des Attis. Hier kann nur die Grundrichtung seiner Spekulationen angedeutet werden: Die Entmannung des Geliebten durch die Göttermutter be-

[1]) S. Koptisch-gnostische Schriften, her. von Schmidt S. 321. — Manche Parallelen bietet die Höllenfahrt des Erlösers in den Oden Salomos 17. 22. 42.
[2]) Bousset, Archiv S. 235. [3]) Behandelt von Wilamowitz, Hermes XXXVII S. 329, Reitzenstein, Poimandres S. 98. [4]) Zu benutzen ist jetzt Ausgabe und Erklärung Reitzensteins S. 83 ff. [5]) Adonis begegnet auch in der Pistis Sophia c. 146.

deutet die Zurückführung der männlichen Kraft der Seele in die obere Welt. νέκυς nennen Attis die Phryger, wenn er im Kerker des Leibes begraben ist, Gott, wenn er sich wieder in sein ursprüngliches Wesen gewandelt hat, ἄκαρπος den ins Fleisch und seine Begierden eingegangenen, πολύκαρπος den erhöhten, πάπας (von παύειν) den alle ungeordnete und regellose Bewegung zur Ruhe bringenden, an den aus allen Weltreligionen der Ruf ergeht: παῦε, παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου [1]. So stellen seine Schicksale die der Menschenseele typisch dar, Geburt und Grab, Fall und Erhöhung.

Wir sehen in diesem Falle deutlich, wie aus dem religiösen Erlebnis, das der Hymnus ergreifend darstellt und das die Mysterien den Gläubigen nahe brachten, eine immer weitere Kreise ziehende komplizierte Theologie herauswächst, die, weit entfernt auf den guten Geschmack abschreckend zu wirken, den Religionsübungen des Konventikels in den Augen der Gebildeten einen tieferen Sinn und eine spekulative Bedeutung geben will. Ich habe diese Theologie dargestellt, ohne ihre christlichen Elemente zu erwähnen. Von den Grundgedanken geht durch diese Ausscheidung nichts verloren, da das christliche Material nur eine Exempel- und Illustrationsreihe neben vielen andern ist. Reitzensteins scharfsinnige Analyse, die es ausschaltet, hat so viel dargetan, daß es oft störende Zutat und späterer Einschlag ist. Freilich ist in diesem Falle, wie in der Apokalypse oder in der hermetischen Literatur, die Absonderung der Schichten nicht ein Problem, das eine rein literarhistorische Lösung gestattet. Das Scheidewasser scharfer Logik versagt leicht in den trüben Massen religiöser Phantastik. Daß aber in der Tat rein ethnische Bildungen zugrunde liegen, die noch vom christlichen Firniß nicht überzogen waren, beweist die Existenz einer nah verwandten Attistheologie in Kaiser Julians V Rede auf die Göttermutter [2]. Sie war mir schon vor Jahren der Ausgangspunkt einer Analyse, die mich zu ähnlichen Ergebnissen geführt hat wie sie Reitzenstein von anderen Gesichtspunkten aus gewonnen hat. Ich glaube nachweisen zu können, daß Julian hier wie in der R. IV (S. 159) Jamblich benutzt hat, Jamblich und der Naassenertext auf ältere stoisch-platonische Umsetzung des Mythos zurückgehen. Es genügt für meinen Zweck, auch hier einige Grundgedanken hervorzuheben, die zeigen, wie weit die heidnische Predigt der gnostischen parallel läuft: Attis ist die vom νοῦς ausgehende Kraft, die alle λόγοι und αἰτίαι in sich schließt und in die Materie einführt. Ueberschreitet er gegen die Weisung der Göttermutter die Milchstraße (= τὸν Γάλλον ποταμόν), die

[1]) Dieselben Gedanken in christlicher Theologie bei [Clemens] Homilien XVII 9. 10. [2]) Sie ist übersetzt von Asmus, Kaiser Julians philos. Werke, Philos. Bibl. 116, Lpz. 1908, erklärt von Mau (o. S. 158[4]).

Grenze der oberen und der unteren Welt, so geht er ein in die Höhle und gesellt sich der Nymphe, d. h. er verbindet sich mit der ὕλη und verfällt der γένεσις. Da greift die Göttermutter aus der oberen Welt ein; durch die Entmannung, d. h. die Beseitigung der ἀπειρία, erhebt sie ihn in das Himmelreich. Was der Gott erlebt hat, ist nicht ein einmaliges Ereignis, sondern beständig ist Attis Gefährte der Mutter, beständig quillt er über von Schöpferkraft, wird er in seinem maßlosen Trachten beschränkt und von der Erde wieder auf seinen himmlischen Thron erhoben. Und was er gelebt und gelitten, ist allgemeines Erlebnis und Schicksal. Uns allen gilt die Mahnung, vom Niederen uns ab- und dem Höheren uns zuzuwenden. Und nach des Gottes Entmannung ruft die Trompete nicht ihn allein, sondern uns alle nach oben, die wir himmlischen Ursprung und irdischen Fall mit ihm teilen. Auch uns heißen die Götter herausschneiden die Maßlosigkeit, aufsteigen zum Begrenzten, Einheitlichen, Einen, als Erlöste mit Attis das Freudenfest feiern. — Es wäre leicht, diese Gedankenreihen, die in mannigfachen Variationen wiederholt werden, ins Christliche zu transponieren oder christliche Parallelen dafür zusammenzustellen [1].

In dem in letzter Zeit viel behandelten [2] Hymnus der Thomasakten wird die Lehre von der Erlösung in eine die ganze Pracht orientalischer Erzählungskunst entfaltende Novelle gekleidet: Aus dem östlichen Reiche wird der Königssohn als kleines Kind von den Eltern nach dem Westen geschickt. Das Prachtgewand und der Purpurrock wird ihm ausgezogen. Nach Aegypten soll er ziehen, die von einer Schlange bewachte Perle im Meere zu gewinnen. Und er zieht durch Maišan, Babylonien, Sardûk [3] nach Aegypten. Trotz der Warnung vor den Aegyptern kostet er unvorsichtig von ihrer Speise [4], dient ihrem Könige, vergißt seine Herkunft, vergißt die Perle. Da kommt aus der Heimat ein Schreiben, das ihm die seiner un-

[1]) Dieterich S. 176 ff. Das Wesentliche ist, daß in verschiedenen orientalischen Kulten Aufleben, Erhebung, Errettung des Gottes dem Mysten das gleiche Schicksal verbürgt. [2]) E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen, 1904. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 103 ff. Burkitt, Urchristentum im Orient, deutsch von Preuschen, Tübingen 1907 S. 134 ff. Apuleius Erzählung von Amor und Psyche mit ihrer merkwürdigen Verbindung von Märchenmotiven, Jenseitsbildern, spekulativ-allegorischen Elementen bedarf jetzt auch auf Grund der Analogieen der Thomasakten einer neuen Analyse. Das Problem ist behandelt z. B. von Zinzow, Psyche und Eros, Halle 1881, Heinrici, Preuß. Jahrb. XC 1897 S. 390 ff.; vgl. Friedländer I S. 541 ff. — Auch in IV Esra 9 38 ff. hat Gunkel allegorisierte Novelle vermutet; vgl. Wendland, De fabellis S. 15 [1] (Oden Salomos 38). Durch die Allegorisierung der Mythen war die der Märchen oder Novellen nahe gelegt. [3]) Gemeint sind die drei Himmelsregionen: Preuschen S. 52. [4]) Tertullian De anima 23: *Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercaelestibus sedibus.*

würdige Knechtschaft vorhält, ihn erinnert, daß er ein Königssohn ist, erinnert an die Perle, an sein Prunkkleid und seinen Purpurrock. Da kommt der Königssohn zu sich, gedenkt seiner Herkunft und Freiheit, schläfert die Schlange ein und gewinnt die Perle. Sein schmutziges Gewand läßt er in Aegypten. Nach langer Wanderung empfängt er an der Grenze der Heimat sein Prunkgewand[1], das er vergessen hatte und das ihm nun wie ein Spiegelbild seiner selbst erscheint. Damit bekleidet steigt er auf zu den Toren der Begrüßung und Anbetung und betet an den Glanz des Vaters.

Der allegorische Charakter der Erzählung ist nicht zu verkennen. Nöldeke[2] faßt ihn in folgende Worte: »Wir haben hier das alte gnostische Lied von der Seele, die, von himmlischem Ursprung, auf die Erde gesandt wird und hier ihren Ursprung und ihre Aufgabe vergißt, bis sie durch höhere Offenbarung erweckt wird, ihren Auftrag vollzieht und nun nach oben zurückkehrt, wo sie das himmlische Kleid, ihr ideales Ebenbild, wiederfindet und in die Nähe der höchsten Himmelsmächte gelangt«. Der Kreis dieser Vorstellungen liegt sicher zugrunde, wenn auch Preuschen und Reitzenstein[3] mit Recht aus schärferer Exegese den Schluß gezogen haben, daß der Verfasser der Akten sich unter dem Königssohn nicht die Menschenseele, sondern Christus vorgestellt habe, der durch die Aeonen hinabgeht, sich entäußert, den in die Materie gesenkten Lichtfunken befreit, zum Himmel aufsteigt; denn das Motiv vom Sterben und Wiederaufleben des Gottes dankt ja seine religiöse Wirksamkeit der vorbildlichen Bedeutung für das allgemeine Menschenschicksal[4]. An deutlichen christlichen Beziehungen fehlt es in dem Stücke überhaupt — ein Beweis, daß, wenn ein Christ, etwa Bardesanes, es konzipiert hat, schon dieser in den ihm vertrauten allgemeinen Bildern orientalischer Erlösungsreligion auch den Kern der christlichen Erlösungslehre umschlossen fand, wie später der Redaktor der Thomasakten. Reitzenstein hat neuerdings in Frage gestellt, ob aus der uns erhaltenen syrischen Fassung mit Recht auf syrischen Ursprung der Dichtung geschlossen werden dürfe, und die Dichtung auf eine ägyptisch-hellenistische Sage zurückführen wollen[5]. Reitzensteins Vergleich mit dem verwandten Mythus eines demotischen Papyrus und die von ihm angeführten ägyptischen Parallelen sind sehr beachtenswert.

[1]) Aehnlich Pistis Sophia c. 7 ff. Die Vorstellung siderischer Gewänder ist S. 172[1] besprochen worden. [2]) Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Ges. XXV S. 677. [3]) Vgl. auch Usener, Theol. Abh. für Weizsäcker, Freiburg 1892 S. 212; Bousset, Hauptprobleme S. 252 ff. [4]) Aehnlich treffen in den Oden Salomos die Aussagen über den Gläubigen und über Christus zusammen; s. H. Gunkel, Z. für die neutest. Wiss. XI 306. [5]) Etwas anders begründet Dieterich, Bonner Jahrb. Heft 108 S. 30 (= Kl. Schriften S. 256) die Annahme ägyptischen Ursprungs.

Er meint nun S. 129, daß der Syrer mit der Freude nachbarlichen Hasses gerade Aegypten zum Land der Unreinheit und der Unholde gemacht habe. Aber solche spätere Umgestaltung scheint mir darum unwahrscheinlich, weil die allegorische Deutung Aegyptens als der Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Sündhaftigkeit sehr verbreitet und schon sehr früh bezeugt ist[1].

An ägyptischen Glauben finden wir gnostische Spekulationen angeknüpft in einer der spätesten hermetischen Schriften, die aber von sehr viel älteren Vorbildern abhängig ist, der Κόρη κόσμου, von der Stobäus uns große Stücke erhalten hat[2]: Der oberste Gott bildet aus einer genau beschriebenen chemischen Mischung viele Myriaden Seelen, weist ihnen bestimmte Bezirke im Himmel an und bedroht sie mit Fesselung und Züchtigung, wenn sie ihr Bereich überschreiten. Aus einer neuen Mischung niederer Elemente bildet er dann Menschen und heißt jene vollkommeneren Seelen an dem Reste der Mischung ihre schaffende Tätigkeit entfalten. So entstehen die Tiere. Stolz auf ihre Leistungen werden die Seelen übermütig, überschreiten ihre Grenzen und halten ihre Beschränkung auf eine Stätte für Tod. Um seine Drohung wahr zu machen, beschließt der Götterkönig Menschen zu bilden[3], damit im Menschenleibe die Seelen gestraft werden. Die Planetengötter steuern ihre Gaben bei, Hermes bildet das Menschengeschlecht, die Seelen werden in die Menschenleiber gebannt. Da erkennen sie ihre Verdammung und stöhnen vor Kummer. Ergreifend wird ihr mannigfacher Jammer über den Wandel geschildert[4]. Inbrünstig ertönt ihr Flehen nach Erlösung,

---

[1]) Belege aus Philo, Origenes, den Gnostikern und anderen bei Siegfried, Philo von Alexandria, s. Register S. 405, Pistis Sophia c. 18 und den Naassenerbericht (in Reitzensteins Poimandres S. 90 [1]). [2]) Ich zitiere nach Wachsmuths Stobäus I p. 389 ff. Reitzenstein, Poimandres (s. Register S. 377), hat zuerst die Richtung für das Verständnis der Schrift gewiesen. Vgl. Zielinski, Archiv für Religionswissenschaft VII S. 359 ff. [3]) Ueber die Doublette der Menschenschöpfung s. Zielinski S. 366. Ueber mandäische und andere Mythen von Erschaffung des Menschen s. Bousset, Hauptprobleme S. 34 ff. [4]) 395, 19 ἄθλια πάσχομεν . . . . ἀπὸ μεγάλων τε καὶ λαμπρῶν εἰς ἄτιμα καὶ ταπεινὰ οὕτως ἐγκαθειρχθησόμεθα σκηνώματα usw. Das ist ganz die Stimmung des Naassenerhymnus, z B. V. 7 ποτὲ δ' εἰς ἐλεεῖν' ἐκριπτομένη κλαίει, aber auch des Seufzens der Kreatur bei Paulus, der, wie wir sehen, auch den Ausdruck σκῆνος aus der religiösen Begriffswelt seiner Zeit entlehnt hat (vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 136). Stob. 396, 18 ἀφ' ὧν εἰς οἷα κατέβημεν nach Empedokles Fr. 119. 120 Diels, denn auch der alte Strom griechischer Mystik hat eingewirkt. Platonische Floskeln z. B. 397, 12 ff. 398, 10 ff., stoische Theodicee wirkt 386, 3 ff. ein, 400 der stoische Preis der menschlichen Vernunft, 406 die stoische Kulturentwickelung in den Farben des Poseidonios. — Mit dem Naassenerbericht finden sich mancherlei Berührungen: Hippolyt 136, 17. 21 Duncker (= S. 84 Reitzenstein) Knechtung und Züchtigung durch Eingehen in den Leib. 144, 60 D.

und der Gott antwortet ihnen, daß, wenn ihre Verfehlungen nur gering sind, sie die Verbindung mit dem Fleische verlassen und in den Himmel eingehen, in anderm Falle der Wanderung in Tierleiber unterworfen werden sollen. Die Theorie der Seelenwanderung wird dann ausführlich entwickelt[1]; daß dabei Adler, Löwen, Drachen, Delphine erwähnt werden, erinnert an die Ophiten (o. S. 173). Momos übt dann Kritik an dem Werke des Hermes: Ein kühnes Unterfangen ist es, den Menschen zu schaffen mit seiner sinnlichen Ausstattung und mit seinem Drange, die Mysterien der Natur zu enthüllen, in ihre Tiefen einzudringen. Wechselnde Begierden und täuschende Hoffnungen, Furcht und Kummer sollen ihn bedrängen und hemmen, Fieber ihn niederdrücken. Hermes billigt den Vorschlag und schafft die alles Irdische unter ihre unabänderlichen Gesetze zwingende und knechtende Adrasteia. Noch fehlte überall die rechte Gnosis (402, 27 W.). Die erst eben eingekerkerten Seelen fügen sich nicht willig in ihr Schicksal, ihres ursprünglichen Adels sich bewußt lehnen sie sich auf, stiften Krieg, Gewalttat, Frevel. Anklagend erscheinen die Elemente vor dem höchsten Gott und beschweren sich über die Entweihung[2]. Die Erde begehrt mit allem, was sie trägt, die Gottheit zu fassen oder doch wenigstens eine heilige Emanation. Und Gott sendet Osiris und Isis den Menschen als Helfer, die Sittlichkeit und Kultur verbreiten (vgl. o. S. 117). — Zur Anklage der Elemente können wir wieder eine christianisierte Fassung eines Abschnittes der clementinischen Homilien (VIII 17) vergleichen, der auch sonst merkwürdige Parallelen zur hermetischen Schrift bietet. In einem zweiten Stücke (Stob. p. 407 ff.) wird die Genesis der königlichen Seelen, ihre Verwandtschaft mit den Göttern, ihre Erhabenheit über die andern Seelenklassen geschildert, sehr charakteristisch für die Stütze, die der Herrscherkult in allen orientalischen Religionssystemen fand. Die Verschiedenheit der seelischen

(= 88 R.) Zitat jenes Verses des Empedokles. 164, 83 (= 89 R.) und Stob. 385, 22 W. wird die Erkenntnis der oberen Welt mit den großen, die der niederen mit den kleinen Mysterien verglichen. 146, 87. 148, 3 D. (= 89 R.) τρίζειν von den Seelen (Stobäus 395, 12). 170, 81 D. wie Stob. 410, 9 ff. das oben S. 172[1] besprochene Bild der in den Luftregionen von der Seele angezogenen Gewänder. — Schwerlich zufällig ist die Berührung von Stob. 403, 21 ff. mit Vergils Aeneis VI 620 und Umgebung.

[1]) Sehr lehrreich ist es, die Stufenfolge der Menschenklassen p. 398 mit ihrem Vorbilde, dem platonischen Phädrus p. 249 d zu vergleichen. Der König hat in der Kore die erste Stelle und das superstitiöse und theurgische Gesindel macht sich unglaublich breit. Die Seelenwanderung findet sich z. B. auch bei Basilides, vgl. Schmidt, Texte und Unters. VIII S. 418.

[2]) Vgl. H. Diels, Elementum S. 47. Höfischer Stil und Zeremoniell ist nachgebildet, so 403, 19 χρηματίζειν 405, 23 ἐντυχία. Vgl. auch 399, 17 ὦ Ἑρμῆ, θεῶν ὑπομνηματογράφε. 395, 4 μεγαλόδοξος vgl. Beilage 2 Z. 1.

Charaktere und menschlichen Eigenschaften wird teils von den sie hinab geleitenden und in den Leib einschließenden Engeln und Dämonen, teils von den Oertern ihres Ursprungs, teils von den Elementen, teils von den Teilen oder Gliedern der als menschlicher Organismus dargestellten Erde[1] hergeleitet.

Meine knappe Zusammenfassung konnte nur einige der auch den Gnostizismus beherrschenden Motive und Gedanken hervortreten lassen: Emanationen, Hypostasierung von Begriffen zu göttlichen Gestalten, das ganze Drama der Seelengeschichte, Materialisierung der seelischen Funktionen und Herleitung von oberen Mächten, die niederdrückende Gewalt der Schicksalsmächte und als ihr Komplement das inbrünstige Verlangen nach Erlösung, die Erlösung der Einzel-Seele nur ein Glied des kosmischen Erlösungsprozesses. Der Zweck meiner Behandlung der Gnosis war, jene die hellenistisch-römische Welt sich erobernden Strömungen einer neuen religiösen Kultur als die Macht zu erweisen, von der auch die Propaganda der Gnostiker ihren Ausgang genommen und die entscheidende Richtung empfangen hat. Die ganze Fülle der Erscheinungen konnte und wollte ich nicht entfernt erschöpfen. Auf die Konsequenzen meiner Auffassung dieser ganzen Entwicklung auch für das Urchristentum muß ich noch hindeuten. Lange ehe die Wellen der orientalischen Propaganda nach Rom schlugen, hat der orientalische Synkretismus in seiner Verbindung mit hellenistischer Spekulation auf den Osten, besonders auf Syrien, Aegypten, Kleinasien stetig eingewirkt. In die jüdische Literatur, besonders in die Apokalyptik ist viel von seinen Vorstellungen eingedrungen, und vor der christlichen hat es eine jüdische Gnosis gegeben. Von den treibenden religiösen Kräften dieser Bewegung können wir uns eine klare Vorstellung nur aus den späteren synkretistischen Religionsbüchern bilden, die ja aber auch meist auf frühere Stadien einer ihnen vorausliegenden Entwickelung deutlich hinweisen. Die früheren Spuren der Wirksamkeit dieser orientalischen Einflüsse wie den Anteil des Poseidonios an dem spekulativen Einschlag der orientalischen Mysterienreligionen beginnen wir jetzt sicherer zu erkennen. Daß die hieratische Sprache und Terminologie der johanneischen Schriften von dieser heidnischen Mystik berührt zu sein scheint, wird in K. XI ausgeführt werden. Und ähnlich steht es auch mit Paulus, dessen Religiosität einen starken Einschlag von diesen Motiven, die ihn beständig berühren

[1]) P. 410 wird die Frage, ob der Seele schon das Geschlecht anhaftet, erörtert, auf die, wie Tertullian De anima 36 lehrt, die Gnostiker verschiedene Antworten gaben. οὔτε εἰσὶν ἄρρενες οὔτε θήλειαι. „Und jene himmlischen Gestalten, sie fragen nicht nach Mann und Weib, und keine Kleider, keine Falten umgeben den verklärten Leib.“ Vgl. Wilamowitz, Gött. gel. Anzeigen 1904 S. 664, Preuschens Antilegomena[2] S. 2. 12. 33.

mußten, empfangen hat. Die starken Kontraste seiner Frömmigkeit, die gefährliche Spannung von Geist und Fleisch und die Tendenz zur Askese, die Neigung zur Hypostasierung oder Materialisierung der geistigen Funktionen und religiösen Vorgänge, Mysterien- und Offenbarungsbegriff, das Bild der in Stockwerken über einander gelagerten Welt, das Erlebnis der eigenen Auffahrt, die realistische Vorstellung der oberen Geisterklassen, der Knechtung des Menschen unter ihre Gewalt und des Kampfes gegen diese Gewalten, die Sehnsucht nach einer Erlösung, die sich auch bei ihm zu kosmischer Bedeutung erweitert und steigert — alles das sind Bilder, Gedanken, Stimmungen, für welche die Religiosität der rein heidnischen Mystik eine Fülle von Analogien bietet[1].

Wie die Orphik Plato, so bietet diese Mystik Paulus wirkungsvolle Ausdrucksformen für seine christlichen Erfahrungen. Von dieser Mystik sind auch die in der ersten Hälfte des II Jahrhunderts griechisch abgefaßten Oden Salomos[2] erfüllt. Der Dichter lebt in der alttestamentlichen Psalmenpoesie wie in der Begriffswelt des Johannesevangeliums, das er vielleicht benützt hat; aber er hat auch mythologische Bilder, die aus dem Synkretismus stammen und aus ihm zu erklären sind. Nur leise Anklänge an den geschichtlichen Jesus sind wahrnehmbar, der umgewandelt ist zum Träger gnostischer Gedanken der Erlösung und der Gottesgemeinschaft. Die Oden Salomos treten neben die Hymnen der Thomasakten und geben uns Proben der christlichen Poesie, deren Pflege in gnostischen Kreisen uns bezeugt war.

Das Christentum als Erlösungsreligion werden wir erst auf diesem Untergrunde recht verstehen lernen. Hier gilt wirklich die Parole *ex oriente lux*, mit der so starker Mißbrauch getrieben wird; aber es ist schwer für uns, die wir uns nur auf dieser Erde heimisch fühlen, deren Auge ganz verdunkelt und deren Seele mit undurchdringlichen Hüllen überkleidet ist, in die fremden Regionen dieses Lichtes uns zu erheben. Und wir meinen auch, in ihnen Jesus nicht zu finden, dessen Bild sich von diesem Dunstkreise so klar abzuheben scheint. Die Hellenisierung der Lehre Jesu war zugleich im gewissen Sinne eine Orientalisierung; denn sie bedeutete auch eine Auseinandersetzung mit der Begriffswelt der synkretistischen Religionen, deren Substrat zumeist orientalisch, deren Motive und Ideen hellenistisch oder doch hellenisiert sind[3]. Mit jüdischer Theologie und dem neuen christ-

[1]) Vgl. S. 156 und die Nachweise in Reitzensteins Mysterienreligionen. [2]) Vgl. S. 178[1]. 181[4]. Ueber die Probleme und die neuere Literatur orientiert gut J. Labourt et P. Batiffol, Les odes de Salomon, Paris 1911. [3]) Daß Paulus sie durch ein griechisches Sprachmedium kennen gelernt hat, zeigen Reitzensteins terminologische Untersuchungen.

lichen Geistesleben verschmilzt sich bei Paulus die Mystik der Erlösungsreligionen und bereichert ihn nicht nur mit einzelnen Stimmungen und Vorstellungen, die akzidentiell sind, sondern bestimmt die Haltung seiner zentralen Christusmystik, um die sich jene Gedanken und Motive gruppieren. Das ist nicht vorzustellen als Prozeß mechanischer Uebertragung und Entlehnung, sondern als eine unbewußte und unwillkürliche Umbildung auf dem Boden eines von der Atmosphäre jener Religionen stark erfaßten Bewußtseins[1]. Was uns an der paulinischen Religiosität fremdartig und paradox erscheint, was die Kluft zwischen Jesus und Paulus bildet, stammt zum Teil aus dieser Atmosphäre und konnte in seiner Zeit seine Wirkung nicht verfehlen. Man muß von Religion seltsame Vorstellungen haben, wenn man in der Erkenntnis, daß das Evangelium im Apostel neues und individuell bestimmtes religiöses Leben entzündet hat, eine Gefahr und nicht einen neuen Beweis für die erstaunliche Produktionskraft und das intensive Leben des Urchristentums sieht.

Diese Einwirkung auf Paulus allein könnte mahnen, Wirkung und Wert der Religiosität der orientalischen Mysterienreligion nicht zu gering einzuschätzen. Die Stimmungen und Motive sind das eigentlich Wesentliche und dauernd Wertvolle; sie überraschen und ergreifen uns immer wieder, wenn oft der trostlose Ballast des mythischen und rituellen Apparates unsern äußersten Widerwillen erregt hat. Poseidonios und Philon, die Gnosis und der Neuplatonismus, Origenes und Augustin zeigen alle mehr oder weniger einen Einschlag dieser Religiosität, und schon die Namen erwecken die Perspektive in weite Fernen. Die Verfeinerung der Psyche und die Individualisierung des innersten Seelenlebens, die das Christentum der modernen Menschheit als dauernden Besitz vermittelt hat, vollzog sich zunächst durch eine Vertiefung und Steigerung des religiösen Lebens, auf die neben dem Evangelium der orientalische Synkretismus direkt wie durch jüdische und christliche Vermittelung eingewirkt hat[2].

Eine alte, reiche Kulturwelt im Sterben und in der Agonie, im Sehnen nach einer Neuschöpfung und Wiedergeburt, in einer nicht zum Ziele kommenden Unruhe des Gottsuchens — so stellt sich uns das niedergehende Heidentum dar. Daß das Christentum in diese gärende Welt neue und hohe Ideale stellte, aber auch aus ihr die

[1]) Auf die Spuren der Mithrasreligion in Tarsos (Cumonts Mithraswerk I S. 240. II S. 189. 438) sei nur als auf eine Möglichkeit der Vermittelung hingewiesen. [2]) Es ist ein Verdienst von Misch (a. a. O. S. 291 ff.), diese positive Wirkung der Erlösungsreligionen in weitem Zusammenhange gewürdigt zu haben.

hoffnungsvollen und lebensfähigen Keime, sittliche und religiöse Kräfte an sich zu ziehen vermochte, hat ihm den Sieg gegeben. Darum kann man sagen: Die Betrachtung der hellenistisch-römischen Kultur unter dem Gesichtspunkte ihres Verhältnisses zum Christentum ist unter andern möglichen diejenige, die den letzten Ertrag der ganzen Entwickelung, mit welchen Empfindungen man sie auch begleiten mag, am besten zum Ausdruck bringt.

IX

HELLENISMUS UND JUDENTUM

JWellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[6], Berlin 1907. — ESchürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I[3] II III[4] Leipzig 1901. 1907. 1909, Registerband[4] 1911. — WBousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2], Berlin 1906. — Eine populäre Zusammenfassung gibt WStaerk, Neutestamentliche Zeitgeschichte[2], 2 Bdchen, Leipzig 1912 (Sammlung Göschen).

1 Palästinensisches Judentum

Der Syrerkönig Antiochos Epiphanes (175—164) hat versucht, dem Judentum seine nationale und religiöse Sonderart gewaltsam zu rauben und es zum Eingehen in den hellenistischen Kulturkreis zu zwingen. Der Plan des hellenistischen Fürsten ist begreiflich (S. 18). Die Eigenart der jüdischen Religion, deren Exklusivität ihr die den polytheistischen Religionen leichte und natürliche Verschmelzung mit der griechischen Religion unmöglich machte, hat er nicht verstanden und in dem prinzipiellen Standpunkt jüdischer Frömmigkeit nichts als eigensinnige Widersetzlichkeit gesehen. Die Sympathien einer längst an hellenistische Lebensformen und Einrichtungen gewöhnten aristokratischen Partei unter den Juden schienen ihm Aussicht auf Erfolg zu bieten. In Wahrheit hat dann der gewaltsame Versuch dem Judentum die Augen geöffnet für die vom Hellenismus ihm drohende Gefahr und es (seit 168) in den Kampf für seine nationale Religion getrieben. Schon vor der Verfolgung stellt Jesus Sirach, mit starker antihellenischer Tendenz[1] und den Gegensatz der Parteien grell beleuchtend, die jüdische Religion als Weis-

[1]) S. R. Smends Selbstanzeige, Gött. Gel. Anzeigen 1906, S. 756 ff. Ueber verwandte Tendenzen im Buche Tobit s. J. Müller, Beihefte zur Z. für alttest. Wiss. XIII S. 18 ff.

heitslehre dar, die aller heidnischen Weisheit überlegen ist, und hofft auf den Sieg der Altgläubigen. Das Buch Daniel (um 165) mahnt nun in der Not zu treuem Festhalten am Bekenntnis und erwartet den baldigen Zusammenbruch der griechischen Herrschaft und den Beginn des Gottesreiches.

Der Lauf der geschichtlichen Entwickelung hat bald den religiösen Gedanken, welcher der kräftigste Hebel der Erhebung gewesen war, zurückgedrängt. Die gesetzesstrenge Partei der Pharisäer, der spezifisch Frommen, hat sich der Pflege und Sicherung des religiösen Erbes und Gewinnes der Befreiungskämpfe gewidmet und damit eine Aufgabe erfüllt, zu der die ins politische Weltgetriebe verstrickte, die Religion als Mittel zu politischen Zwecken benützende Dynastie der Makkabäer mit ihrem usurpierten Hochpriestertum ebenso unfähig wie unwürdig erschien. Das Regiment der idumäischen Bastarde (seit 41) und dann die sich vollendende römische Fremdherrschaft konnte die religiösen Erzieher nur darin bestärken, die Frömmigkeit wieder auf die der Welt und der Politik abgewandte Richtung zurückzuführen, die sie seit dem Exil eingeschlagen hatte. Die Lösung der politischen Frage wurde vertagt, man fand sich in das gottgewollte Provisorium, und man suchte die Verwirklichung der Frömmigkeit nicht mehr im Staate, sondern in der neben ihm hergehenden, der christlichen Kirche ähnlichen Organisation der Gemeinde; erst der Druck der Römerherrschaft hat die Pharisäer zum Eingehen auf die wachsende nationale Strömung genötigt. Ihre religiöse Erziehungsarbeit hat ihnen wirklich die geistige Herrschaft im Volk gesichert und dem Judentum seinen besondern Charakter, die religiöse Richtung und Gestaltung des Lebens, die schroffe Abschließung gegen alle Elemente fremder Kultur, soweit sie nicht schon völlig assimiliert waren und als fremdartig gar nicht mehr empfunden werden konnten, das starke Bewußtsein der auf dem Gesetz beruhenden Einheit und der besonderen Ueberlegenheit des Volkstumes aufgeprägt. Diese Strömung hat sich durchgesetzt und das Volk erobert im Gegensatz zu der die oberen Schichten beherrschenden Stimmung unter stets latenten, oft in offenem Kampf sich entladenden Spannungen. Dieser Widerstand machte die Position der Dynastie des Herodes, die das Judentum mit dem Hellenismus in Einklang bringen wollte, zu einer verlorenen. So verschiedenartig die idumäischen Herrscher waren, die an die hellenistischen Despoten erinnernde Kraftnatur des großen Herodes (37—4 v. Chr.), der mit gleichem Pompe, aber geringerer Energie auftretende Herodes Antipas (4 v.—39 n. Chr.), der liederliche und bigotte Herodes Agrippa I (37, 40, 41—44 n. Chr.), der noch einmal in seiner Hand das Reich seines Großvaters Herodes vereinigt, darin sind sie

sich doch gleich, daß sie den Glanz weltlicher Kultur und Bildung suchen, in Gründungen und Bauten dem Beispiel hellenistischer Herrscher folgen, fremde Institutionen übernehmen, auf dem üblichen Fuße und in den weltlichen Verkehrsformen ihre Beziehungen mit auswärtigen Staaten unterhalten, Komplimente und Ehren geben und empfangen, vor dem Kaiser und seinen Großen kriechen[1], keine Schranken der Begierde und des Genusses kennen. Daß sie eine Art Gottesstaat zu regieren hatten und bei offiziellen Gelegenheiten eine besondere Frömmigkeit zur Schau trugen, werden draußen Stehende ihnen nicht angemerkt haben. Sie verfolgten im Grunde nur die Richtung weiter, die schon die makkabäischen Könige eingeschlagen hatten, und sie hatten den priesterlichen Adel der Nation hinter sich, der sich von den hellenisierenden Tendenzen der vormakkabäischen Periode die Neigung zu Weltförmigkeit und Aufklärung bewahrt hatte und durch die rigorosen Heiligkeitsforderungen der exklusiven Frömmigkeit sich in seiner Bewegungsfreiheit nicht hindern lassen wollte.

Was von griechisch-römischer Kultur durch den Hof und durch das römische Regiment der Prokuratoren, die 6—41 n. Chr. Judäa nebst Samarien und Idumäa, seit 44 das ganze frühere jüdische Reich verwalteten, durch die lebhaften Beziehungen zum Westen und durch die wachsenden Bedürfnisse der Lebenshaltung, durch jüdischen Wandertrieb und Austausch mit der Diaspora eingeführt wurde, hat sich meist an der Oberfläche der verfeinerten äusseren Zivilisation bewegt und auf die höheren Schichten und die Städte beschränkt[2]. An Literaten und Diplomaten, welche die griechische Sprache beherrschten, hat es auch in Jerusalem nicht gefehlt; sie waren leicht aus dem Palästina umgebenden Kranz hellenistischer Städte und der dortigen Diaspora zu beziehen; die meisten tragen keine jüdischen Namen. Von höherem geistigem Besitz der Griechen ist gewiß nichts in die Tiefen des jüdischen Volkes gedrungen, das unter der Leitung des Pharisäismus von den Grundsätzen strenger Ausschließung alles Fremdländischen und von Mißtrauen gegen den Hellenismus[3] beseelt war. Vereinzelte griechische Elemente sind

---

[1]) Herodes der Große baut mehrere Cäsareen und andere Tempel außerhalb des jüdischen Landes, in Jerusalem Theater und Amphitheater: Schürer I S. 387 ff. (II 34. 60 ff.). [2]) Schürer II 57 ff., der unter anderem das Eindringen griechischer und lateinischer Lehnwörter erörtert (o. S. 25). Vgl. auch seinen Registerband. S. 14 ff.; Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S .33 ff. (90); Th. Zahn, Einleitung [3] I S. 24 ff., der im einzelnen den griechischen Einfluß sich zu ausgedehnt vorstellt. [3]) Schürer II 89 ff. zeigt, wie eingehende Kautelen die Kasuistik der Schriftgelehrten für die Berührung mit dem Heidentum aufstellte.

der Theologie durch die Schriftgelehrten der Diaspora vermittelt worden.

Sehr viel stärker sind unzweifelhaft die Einwirkungen des Ostens gewesen, auf die hier nur kurz hingewiesen werden kann[1]. Was sagt allein die eine Tatsache, daß das Judentum seine eigene Sprache aufgegeben und nur noch im Gottesdienste als die heilige Sprache gebraucht hat! Die israelitische Kultur, die schon vor dem Exil kein autochthones Gewächs gewesen, sondern von fremden Elementen durchsetzt war, tritt uns in der Periode des Judentums besonders in den niederen Schichten der Religion, in Angelologie, Dämonologie, Kosmologie und Eschatologie mit einer solchen Fülle neuen Materials bereichert, in solcher fluktuierenden Bewegung des religiösen Vorstellungslebens begriffen entgegen, daß wir der Berührung mit fremden Völkern den entscheidenden Anstoß zu dieser starken Umgestaltung und Mehrung des früheren Besitzes zuschreiben müssen. Der Einfluß der innerasiatischen Kultur, den das Judentum im Exil erfahren hatte, setzte sich durch die lebhaften Beziehungen zu den babylonischen Gemeinden fort. Der in dieser Periode sich vollziehende Prozeß der Konsolidierung zuerst der neuen Gemeinde und dann des Staates in der Makkabäerzeit ist ähnlich wie bei der ersten Eroberung Kanaans neben der Abstoßung eine stetige Absorption fremder oder gemischter Bevölkerung durch den jüdischen Kern, eine fortschreitende Judaisierung, die, oft durch Blut und Eisen, eine Nation zusammenbringt und durch das starke Band der ritualen Religion zusammenschmiedet[2]. Kein Wunder, daß trotz aller Strenge der religiösen Disziplinierung in diesem Volke die Rudimente der verschiedensten Glaubensformen fortleben, daß das Netz hellenistischer Städte mit ihrer oberflächlichen westlichen Kultur und ihren starken semitischen Unterschichten (S. 18. 27), das Palästina umschließt, daß ähnliche ins Herz des Landes eingesprengte Enklaven, daß Samarien, das vor und nach dem Magier Simon stets ein fruchtbarer Boden für mancherlei Mischbildungen gewesen ist, den so leicht bestimmbaren niederen Schichten des Glaubens eine Fülle neuer oder verwandter Vorstellungen zuführen konnte. Die seit dem II Jahrhundert v. Chr. mächtig vordringende Propaganda der innerasiatischen Religionen, die in Syrien gerade einen starken religiösen Gärungsprozeß schuf und sich mit griechischen Spekulationen durchsetzte, ist auch an dem Judentum nicht spurlos vorübergegangen

[1]) Eine Uebersicht gibt A. Bertholet, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 55), Tübingen 1909 vgl. K. VIII und X 1; H. Duhm, Die bösen Geister im A. T., Tübingen 1904.
[2]) Vgl. auch Höschel, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, Sieglins Quellen und Forschungen, Heft 5, Berlin 1903.

(K. X 1). Die Richtung auf das innere Leben, die der Pharisäismus der Frömmigkeit gab und die durch den Gottesdienst der Synagogen, der neben den Opferkult im Tempel trat, gefördert wurde, mußte zur Individualisierung der Anschauungen und freieren Entfaltung der religiösen Vorstellungswelt führen. Wie schlicht und natürlich scheint die Frömmigkeit der Stillen im Lande gewesen zu sein, in der Jesus groß geworden ist. Daneben Kreise, die begierig auf geheimnisvolle Zukunftsoffenbarungen lauschen und sich an einem grotesken mythologischen Apparate erbauen. Dann wieder die rigorose Askese des Täufers und jenes sonderbaren Heiligen, den Josephus' Selbstbiographie (§ 11 Niese) uns schildert, das besondere Heiligungsstreben der essäischen Gemeinschaft, überhaupt eine starke Neigung, die Frömmigkeit in engeren Kreisen zu pflegen. »Das Judentum war in dieser Periode so fruchtbar wie nie. Es war wie der Islam eine komplexe Erscheinung, voller Antinomieen, aufnahmefähig wie alles Lebendige, nicht systematisch, sondern nur historisch zu begreifen. Die Pedanterie und die strenge Disziplin beherrschte nur die Praxis, ließ aber auf dem Gebiete des Glaubens und der religiösen Vorstellungen eine merkwürdige Freiheit bestehen, wenngleich gewisse Grundsätze nicht angetastet werden durften. Es muß eine große, bunte und anarchische Literatur dieser Art gegeben haben«[1].

So steht das jüdische Volk freilich mitten in der kulturgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Entwickelung, deren Bedingungen wesentlich der Hellenismus geschaffen hat. Aber so sehr die Fortbildung des Judentums und die Ausgestaltung seines geistigen Lebens durch seine Verflechtung in die Völkergeschichte und durch mancherlei fremde Einflüsse bestimmt ist, läßt sich doch an keinem Punkte mit Sicherheit nachweisen, daß der griechische Geist auf die sich reicher entfaltende innere Entwicklung des palästinensischen Judentums einen tieferen Einfluß ausgeübt hat. Die aus innerjüdischer Entwickelung nicht verständlichen fremdartigen Züge der essäischen Gemeinschaft lassen mit Wahrscheinlichkeit von aussen gekommene Einflüsse vermuten. Daß wir ihren Ursprungsort nicht sicher nachweisen können, ist eine Erfahrung, die sich in der religionsgeschichtlichen Erforschung dieser Periode oft wiederholt; daß sie von den Orphikern ausgegangen seien, scheint mir eine unwahrscheinliche und nicht genügend bewiesene Hypothese zu sein[2]. Wie

[1]) Wellhausen S. 297. 298. [2]) Zeller hat diese auch von Schürer II S. 583 ff. angenommene Hypothese zuletzt in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1899 S. 195 ff. (= Kleine Schriften II 120 ff.) vertreten; s. dagegen Bousset S. 524 ff. Durch die von Josephus aufgetragenen hellenistischen Farben darf man sich hier wie in der philonischen Schilderung der Therapeuten (Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. XXII S. 748 ff.) nicht täuschen lassen. Für Josephus sind ja auch die Zeloten eine philosophische Sekte.

das Christentum erst mit seinem Uebergange vom palästinensischen Boden in den Westen der Weltkultur sich zu erschließen beginnt, so müssen wir das jüdische Mutterland verlassen und uns der jüdischen Diaspora zuwenden, um einen tieferen Einfluß des Hellenismus auf die Entwickelung des Judentums wahrzunehmen.

2 Hellenistisches Judentum

Ein Ueberblick über die Verbreitung des Judentums in der griechisch-römischen Welt, die jüdische Hellenisten stolz als Aussendung von Kolonien bezeichnen[1], kann hier so wenig gegeben wie die viel umstrittene Frage nach der Zeit der Gemeindegründungen in den hellenistischen Städten und dem Anteil, der den ersten hellenischen Herrschern daran zugeschrieben wird[2], erörtert werden. Die aramäischen Urkunden der Nilinsel Elephantine werfen auf die Diaspora in Aegypten ganz neues Licht; sie lehren uns die Geschichte des jüdischen Kultes in Elephantine von 525—407 v. Chr. kennen[3]. Für uns kommt hier vor allem Alexandria als die Kulturstätte in Betracht, wo der griechische Geist zwar keineswegs den einzigen, aber den stärksten Einfluß auf das jüdische Denken ausgeübt hat. Um die Mitte des III Jahrhunderts ist eine jüdische Diaspora in Aegypten, freilich außerhalb Alexandrias, urkundlich bezeugt[4]. Der Schluß, daß wir sie zu derselben Zeit also auch in Alexandria vorauszusetzen haben, scheint mir wahrscheinlich, ihr Beginn in der ersten hellenistischen Zeit, in welche die jüdische Tradition ihn setzt, sehr möglich. Frühzeitig haben die Juden dort einen besonderen

[1]) S. Agrippa in Philos Leg. ad Gaium 36 p. 587 M. und ähnlich Philo In Flaccum 7 p. 524 M., De vita contemplativa 3 p. 474 M. [2]) Der konservativen Darstellung Schürers III S. 12 ff. steht z. B. die starke Skepsis Boussets S. 71 ff. gegenüber. Die von Bousset S. 75 bezweifelte Ansiedelung von Juden in Lydien und Phrygien durch Antiochos III scheint mir durch neue Funde durchaus bestätigt zu sein; s. die S. 193[3] angeführte Literatur. Selbst wenn man die Anfänge der LXX erst um 200 ansetzt, muß man ein längeres Bestehen der jüdischen Gemeinde in Alexandria voraussetzen. [3]) S. Schürer III 25 ff. und E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine, Leipzig 1911. [4]) Ueber jüdische Bethäuser in Aegypten zur Ptolemäerzeit s. Schürer III 499. Besonders wichtig ist die aus der Zeit des Ptolemaios Euergetes I (247—222) stammende Inschrift aus Schedia (Dittenberger, Orientis inscr. 726): ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδαῖοι. „Die Juden scheuten sich also nicht, ihr Bethaus zu Gunsten des Königs der Völker zu weihen". (Wilamowitz, Sitzungsber. der Akad. zu Berlin 1902, S. 1094.) Bei Dittenberger 742 wird eine spätere Inschrift mitgeteilt, die eine Synagoge θεῷ μεγάλῳ weiht, im Archiv für Papyrusforschung V 163 eine jüdische Weihung vom J. 29 v. Chr. θεῷ μεγάλῳ μεγάλῳ ὑψίστῳ (die Doppelung ist ägyptisch).

Kommunalverband mit eigener Verfassung gebildet, aber sich schwerlich des vollen Bürgerrechtes erfreut [1].

Sehr viel größer war für das Judentum der Diaspora die Gefahr, sich selbst zu verlieren und vom Hellenismus verschlungen zu werden. Hier trat ihm eine gar nicht verwandte und zum Teil hoch überlegene Kultur entgegen. Gewaltsamen und den Widerstand herausfordernden Hellenisierungsversuchen war es nicht ausgesetzt, wohl aber den leise und stetig wirkenden Berührungen des griechischen Geistes; es wurde durch den Gebrauch der griechischen Sprache schon in die fremde Anschauungsweise hineingezogen, durch den beständigen unvermeidlichen Verkehr mit Nichtjuden zur Nichtachtung vieler die Abschließung fordernder Gebote, zur Milderung der nationalen Vorurteile genötigt. Daß trotzdem das Judentum auch in der Diaspora seine Eigenart bewahrt und selbst, wo es von griechischen Ideen stark infiziert war, das nationale Bewußtsein kräftig betont hat, ist der straffen Gemeindeorganisation und dem engen Zusammenhange mit der Muttergemeinde, wie er auch in der planmäßigen und einheitlichen Opposition gegen die christliche Mission hervortritt, zuzuschreiben [2]. Das Judentum war schon in sich zu sehr gefestigt, um in der Mischung der Völker sich zu verlieren. Daß es auch seinerseits auf fremde Religionen eingewirkt hat, zeigt eine religiöse Mischbildung in kleinasiatischen Konventikeln, die den ὕψιστος oder auch κύριος verehrten, in dem Sabazios und κύριος Σαβαώθ zusammengeflossen waren. Aehnliche jüdisch beeinflußte Vereine finden sich im bosporanischen Reiche [3]. In Athribis (im Süden des Delta) weihen Juden und der Kommandant der Gendarmerie zu Ehren des ägyptischen Königspaares eine προσευχή dem θεὸς ὕψιστος. Die Benennung des Gottes legt auch hier den Gedanken einer Mischbildung nahe, und der Hauptmann scheint doch nicht Jude gewesen zu sein [4]. Der jüdische Verein der Therapeuten in Aegypten ist wahrscheinlich unter Mitwirkung fremdartiger Einflüsse entstanden [5]. Aber Entstellung oder Preisgabe des echt jüdischen Gottesglaubens war jedenfalls eine seltene Ausnahme und nur bei versprengten Splittern des

[1]) S. U. Wilcken, Zum alexand. Antisemitismus, Abh. der phil.-hist. Klasse der Sächs. Ges. der Wiss. XXVII 787. [2]) Der lebhafte Austausch der Schriften wird z. B. durch den Eingang von Sirach und II Makk und die Subskription von Esther bezeugt. [3]) Cumont, Les religions orientales S. 95 ff., Supplément à la revue de l'instruction publique en Belgique 1897 und Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions et belles lettres 1906 S. 63 ff., wo die Malereien des Grabes des Vincentius (s. Bilderanhang) aus dieser Mischbildung erklärt werden, Publications du Musée Belge, Revue de Philologie classique Nr. 11 S. 55—60; Schürer III 24. 174. [4]) S. Wilamowitz a. a. O., Dittenberger, Orientis inscr. 96, Schürer II 500 III 43. 132. [5]) S. Wendland, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. XXII.

jüdischen Volkes, die alle Fühlung mit dem Kern verloren hatten, möglich. Der jüdische Tempeldienst im ägyptischen Leontopolis trug schismatischen, nicht häretischen Charakter und ist zu immer größerer Bedeutungslosigkeit herabgesunken.

Aber auch die strenge Bewahrung der nationalen Religion gab die Freiheit einer weitgehenden Anpassung an die umgebende Welt, wenn nur der prinzipielle Unterschied aufrecht erhalten wurde. Die jüdischen Gemeinden sind, wie die christlichen später, teils nach dem Muster antiker Kommunalverfassung teils nach dem Vorbilde antiker Genossenschaften und Religionsvereine organisiert worden. Gebräuche der Bestattung und Wendungen der Grabschriften sind wie bei den Christen vielfach heidnischer Sitte entlehnt worden. Die antike Form der Freilassung durch einen Scheinverkauf an den Gott finden wir bei den Juden in Pantikapäum (Kertsch) wieder[1]. Und vor allem in den niederen Regionen des Glaubens finden wir einen lebhaften Austausch, wie er sich unter ähnlichen Bedingungen der Völkermischung stets vollzieht und auch im palästinensischen Judentum nur unter der Einwirkung anderer Faktoren festgestellt ist (S. 190). Jüdische Gottes- und Engelnamen sind in die profane Zauberliteratur eingedrungen, auch dort haben Salomon und Moses, Jannes und Jambres etwas gegolten[2]. Wir haben aus der Zeit um 100 v. Chr. Steine aus Rheneia, dem Begräbnisplatz der Bewohner von Delos, die τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον, τὸν κύριον τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός zur Rache einer an zwei Mädchen, Heraklea und Marthine, begangenen Mordtat anrufen am heutigen Tage, an dem sich jegliche Seele unter Flehen demütigt, d. h. am großen Versöhnungstage. Diese Rachegebete sind aus Wendungen der LXX zusammengesetzt, zeigen aber daneben manche Anpassungen an griechische Art[3]. Aus dem III Jahrhundert n. Chr. besitzen wir eine jener vielen zu Beschwörungen vergrabenen Bleitafeln, aus Hadrumetum in Afrika: sie enthält die Beschwörung eines abgeschiedenen Geistes, der Urbanus der in ihn verliebten Domitiana zuführen soll. Der erste Verfasser der Devotion muß Jude gewesen sein; denn der Gott, dessen Macht aufgeboten wird, enthält lauter jüdische, der LXX entnommene Attribute[4].

[1]) S. zu dem allen Schürer III S. 71 ff., 16 ff., 93 ff. Sehr lehrreich ist die Inschrift der cilicischen Σαββατισταί bei Dittenberger Or. 573 (Schürer III 167). Aus einer Inschrift wissen wir, daß milesische Juden das Theater besuchten; s. Deißmann, Licht v. Osten[2] S. 336 ff. — Einige Beispiele für den Gebrauch des Wortes συναγωγή von heidnischen Gemeinden s. bei Deißmann, die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, Tüb. 1910 S. 36[3]. [2]) O. S. 163. 174, Schürer III S. 410 ff. [3]) A. Deißmann, Philol. LXI S. 252 ff. (abgedruckt in D.s Licht vom Osten[2] S. 315 ff.). [4]) Derselbe, Bibelstudien, Marburg 1895 S. 23 ff. Ein ähnliches jüdisches Stück auch im großen Pariser Zauberbuch:

Die Beachtung, die das mit so wunderbarer Kraft vorwärts drängende und doch so zäh in seiner Eigenart sich behauptende Judentum der Diaspora und seine Propaganda fand, prägt sich in der Fülle antiker Zeugnisse und Urteile deutlich aus[1]. Gebildete Heiden haben sich vielfach günstig über den jüdischen Gottesdienst ausgesprochen und ihm einen philosophischen oder gar pantheistischen Charakter zugeschrieben[2]. Offenbar rückte der Monotheismus und die bildlose Gottesverehrung für ihr Gefühl den jüdischen Glauben der Religion der philosophischen Aufklärung nahe, und auch die Art, wie gebildete Juden ihre Religion darstellten, mochte diese Auffassung bekräftigen. Noch Varro und Strabo[3], beide wohl von Poseidonios beeinflußt, äußern sich ähnlich. Aber solche Sympathiebezeugungen treten zurück hinter dem Antisemitismus, der mindestens seit dem Anfang des I Jahrhunderts v. Chr. die Literatur und das volkstümliche Empfinden beherrscht. Er ist die Antwort auf die Erfolge der jüdischen Propaganda und zum Teil nur eine Aeusserung der allgemeineren gegen die orientalische Invasion sich erhebenden Reaktion (S. 33). Josephus hat uns bedeutende Reste der besonders in Alexandria gepflegten antisemitischen Literatur erhalten[4]. Die bildlose Gottesverehrung und die in der Verachtung fremder Religionen sich offenbarende Gottlosigkeit, die durch sonderbare Gebräuche geförderte soziale Absperrung, der darin zutage tretende Menschenhaß und Hochmut, der um so unberechtigter ist, als die Juden für die Kultur nichts geleistet haben — das etwa sind die wesentlichen Vorwürfe, die der Haß der Antisemiten ihnen vorhält,

---

Dieterich, Abraxas S. 138 ff. Vgl. auch Wünsch, Antike Fluchtafeln (o. S. 134[1]) Nr. 4. — Die Verwendung der Bibel zu Zauberzwecken auch bei den Christen wird jetzt erläutert durch die in Rhodos gefundene Bleirolle mit dem 80. Psalm, die im Weinberge vergraben war, um dessen Gedeihen zu sichern. Julius Afrikanus rät, auf die Weinfässer das Psalmwort zu schreiben: 'Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist'. S. Hiller von Gärtringen, Sitzungsber. der Akad. zu Berlin 1898 S. 582 ff. (Dieterich, Mithrasliturgie S. 28). — Wie schwer oft die Scheidung der Elemente ist, zeigt der Streit um den heidnischen, christlichen oder jüdischen Ursprung der Angelossteine von Thera: S. Hiller von Gärtringen, Jahresbericht für Altertumswiss. CXVIII 1903 S. 163. [1]) S. die nützliche Sammlung von S. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme, Paris 1895. [2]) So schon Theophrast und Klearch, die Schüler des Aristoteles: Schürer III S. 156; Reinach S. 8. 11, ebenda Megasthenes S. 13, Hekataios S. 16, Hermippos S. 39, Autor Περὶ ὕψους S. 114. [3]) Ueber Varro vgl. o. S. 141[1], Strabo p. 760. 761 (S. 99. 242 Reinach). Ich zweifle, ob man wegen des Stückes S. 56 Reinach Poseidonios mit Recht zum Antisemiten macht (doch s. Josephus C. Apion. II § 79). Pos. gibt dort nur Relation, nicht eigenes Urteil. [4]) Schürer III 528 ff., Bousset S. 87 ff., P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, Lpz. 1906 S. 1 ff. Die Beilagen zu I Thess. 2 15. 16 S. 40 f.

von den boshaften Fabeln zu schweigen, die erst dieser Haß erzeugt hat; wirtschaftliche Interessenkämpfe haben den Gegensatz vielfach verschärft[1]. Die apologetische Tendenz der Juden hat der Versuchung nicht widerstehen können, dem Zerrbilde gegenüber ein Ideal des Judentums zu zeichnen, das nur durch Anpassung an hellenistische Anschauungen und noch mehr durch Verschweigen von charakteristischen Sonderzügen die Haltlosigkeit und Nichtigkeit jener Vorwürfe erweisen konnte.

Wohl schon unter Ptolemaios Philadelphos wurde die Thora ins Griechische übersetzt, und seitdem haben jüdische Gelehrte an der Uebersetzung der anderen heiligen Schriften gearbeitet. In zwei Generationen seit der Ansiedelung der Juden in Alexandria ist also die sprachliche Hellenisierung schon so weit fortgeschritten, daß man sich in der Synagoge zum Gebrauch des Surrogates an Stelle des heiligen Textes bequemen muß. Denn daß die Uebersetzung aus gottesdienstlichen Bedürfnissen, nicht zunächst aus der Absicht der Propaganda hervorgegangen ist, scheint sicher. Die Umwandlung der Bibel in ein hellenistisches Buch ist für die Ausweitung der jüdischen Ideenwelt von größter Bedeutung[2]; durch sie ist ein wichtiges Instrument jüdischer und christlicher Propaganda geschaffen worden. An die Arbeit der Uebersetzung knüpft dann bald die der Bereicherung und Ergänzung der heiligen Schriften. Die wertvollen Stücke, die sich unter dem Schutze der griechischen Bibel erhalten haben, sind literarhistorisch noch gar nicht in dem rechten Zusammenhange behandelt worden[3]. Da haben wir Gebete und Erbauungsbücher, vor allem volkstümliche Geschichten, darunter solche Prachtstücke, wie den Redestreit der Pagen im griechischen Esra 3—5 6[4], die Audienz der Esther, Susanna. Griechisch von Anfang an konzipiert, zeigen sie, wie orientalische Geschichten ins Hellenistische übertragen werden und verraten doch orientalische Erfindung in dem Pomp, zu dem sich der Ton oft erhebt (S. 180)[5]. Auch die verschiedenen Re-

[1]) S. Wilcken a. a. O. [2]) Deißmann, Neue Jahrb. XI S. 161 ff. [3]) Schürer III S. 442 ff. gibt eine Uebersicht über diese in Kautzsch' Apokryphen übersetzten und erläuterten Stücke. [4]) S. R. Laqueur, Hermes XLVI 168 [1]. [5]) Judith und Tobit gehören natürlich auch hierhin, nur daß in ihnen orientalischer Geist und jüdisches Empfinden stärker hervortritt. Für Judith nimmt man ein aramäisches Original an; als Parallelen kann man die in meiner Schrift De fabellis antiquis, Gött. Programm 1911 S. 18. 19 erwähnten Geschichten von weiblichen Retterinnen vergleichen. Aber auch die griechisch koncipierten Geschichten können einst aramäisch erzählt sein. Vergleicht man all diese Geschichten mit Ruth, wohl dem einzigen Buche der Gattung, das, durch Gunkel, eine rechte Würdigung der Form gefunden hat, so beobachtet man, daß die alte köstliche Naivetät der Erzählung doch schon oft der Berechnung und dem Raffinement gewichen ist. — Für das Wandern der Geschichten gibt ein lehrreiches Beispiel das

zensionen dieser Stücke zeugen noch zum Teil von der Verwilderung, der solche volkstümliche Literatur unterworfen zu sein pflegt. Diese Geschichten haben, wenn man einige jüdische Farben abnimmt, die Marken einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes abgestreift, wie ja auch ihr Ursprungsort zum Teil zweifelhaft ist; es treten in ihr neue Motive auf, die in der Erzählungsliteratur vieler Völker verbreitet sind. Die Zusätze zu Esther fügen Urkunden ein, wie sie jetzt unter Einfluß der hellenistischen Historie bei den Juden Mode werden; und da tritt ein starker Einschlag des hellenistischen Hof- und Kanzleistiles deutlich hervor. Stoffe und Motive griechischer Novellistik dringen jetzt auch in die Haggada ein[1]. Für den Austausch der Völker (S. 39 f.) ist die Geschichte des Achikarbuches ein typisches Beispiel. Die Juden in Elephantine lasen ein aramäisches Volksbuch, das Geschichte, Sprüche, Fabeln des weisen Achikar enthielt[2]. Im Buche Tobit wird die Achikargeschichte benutzt und als bekannt vorausgesetzt[3]. In der hellenistischen Zeit ist Achikaros den Griechen bekannt, und wie das Volksbuch in viele orientalische Sprachen übersetzt ist, so ist Achikars Geschichte und Weisheitslehre auch in die griechischen Volksbücher von Aesop eingedrungen.

Jene hübschen noch von einheitlichem Stilgefühl getragenen Erzählungen mit ihrem volkstümlichen Tone sind erfreulich, und wir wünschten nur viel von den Geschichten, die damals aus dem Orient in den Westen gewandert sind, in relativ so originaler Form zu besitzen. Dagegen fällt stark ab, was griechische Juden in bewußter Konkurrenz mit den hellenistischen Literaturformen geschaffen haben. Das Aergste war die Reproduktion der heiligen Geschichte in epischer und dramatischer Form. Aber auch die Nachahmung der hellenistischen Historie und die Umgestaltung der eigenen Geschichte nach ihren Maßstäben war wenig glücklich. Ich hebe einige Beispiele heraus. Gegen das Ende des III Jahrhunderts stellt Demetrios das chronologische und genealogische Gerüst der israelitischen Geschichte fest. Mit peinlicher Genauigkeit verwertet er alle biblischen Angaben und kennzeichnet die eigenen zu der Ergänzung der Lücken der Tradition aufgestellten Kombinationen als solche. Griechische Forschungsmethode ist hier auf einen ihr zum Teil sehr widerstrebenden Stoff angewendet, Problemstellungen und Lösungen sind in griechischer Art angeknüpft[4].

---

zuletzt von Greßmann behandelte salomonische Urteil (Deutsche Rundschau XXXIII Febr. 1907 S. 175 ff.), vgl. Bousset S. 564 ff. und Wendland a. a. O. S. 17.
[1]) Wendland a. a. O. S. 17. 18. [2]) Sachau a. a. O. (o. S. 192[3]). [3]) S. J. Müller und R. Smend (o. S. 187[1]), Schürer III 247 ff. [4]) 221, 13 διαπορεῖσθαι δέ 223, 7 ἐπιζητεῖν δέ τινα, ich zitiere nach Freudenthals Alexander Polyhistor,

Sehr viel freier und mit bewußter Tendenz bewegt sich die Phantasie des Eupolemos (um 150) in den uns erhaltenen Resten seiner Schrift über die Könige in Judäa. Ausschmückungen der biblischen Erzählung, starke Uebertreibungen, eigene Erfindungen kennzeichnen, wie Freudenthal im einzelnen gezeigt hat, die panegyrische und apologetische Tendenz. Uns geht hier nur die Benutzung hellenistischer Farben und Motive an. Wenn die dann von Phöniziern und Griechen übernommene Buchstabenschrift auf Moses zurückgeführt wird, so zeigt sich hier das von den Juden reich entwickelte[1] griechische Verfahren, die Kulturgeschichte in der äusseren Folge von εὑρήματα darzustellen und diese an bestimmte Namen zu heften. Wenn die griechische Reihe von Erfindern nun durch eine jüdische ersetzt wird, so ist das die Antwort der jüdischen Apologetik auf jenen Vorwurf, daß die Juden nichts für die Kultur geleistet hätten. Den in der Chronik berichteten Briefwechsel zwischen Salomo und Suron (= Hiram) bearbeitet Eupolemos mit größter Freiheit und gibt ihm sein eigenes stilistisches Gepräge, wie es die profanen Historiker tun, fügt auch zwei nach demselben Schema geformte Briefe des Salomon und Uaphres hinzu. Beide Briefpaare sind in den konventionellen Formen des hellenistischen Briefstiles abgefaßt[2]. Auch die fremden Könige bezeugen dem Gott, den Salomo unbestimmt den größten benennt, ihre Achtung. Und wenn Uaphres David rühmt als δεδοκιμασμένος ὑπὸ τηλικούτου θεοῦ, Suron von der Erwählung Salomos durch Gott (εὐλογητὸς ὁ θεός, ὃς εἵλετο) redet, so ist die Sprache der ägyptischen Königsinschriften benutzt; s. Beilagen 2. 10. Wenn endlich Salomon dem Hiram eine goldene Säule schickt, die dieser dem tyrischen Zeus weiht, so scheint dem Autor eine Angleichung seines Gottes an Zeus vorzuschweben, wie sie uns noch bei jüdischen Hellenisten begegnen wird. Die etymologische Spielerei, die Jerusalem als ἱερὸν Σολομῶνος erklärt, hat ihre Analogie in der dem Griechen unbedenklichen Herleitung fremder Namen aus der eigenen Sprache[3].

Breslau 1875. Neuere (Bousset S. 9. 22) setzen Demetrios wie Eupolemos später an. Für meine Betrachtung ist die chronologische Streitfrage von geringer Bedeutung. [1]) Freudenthal S. 117 Anm. — Die lebhafte Beschäftigung der Griechen mit den Traditionen über εὑρήματα ergibt sich aus dem Niederschlage in der Fülle der uns noch erhaltenen Kataloge; s. Kremmer, De catalogis heurematum, Leipzig 1890. Die Christen benutzen später diese Literatur, um die Barbaren über die Griechen zu erheben. [2]) S. Mendelssohns Probe der Aristeasausgabe, Dorpat 1897. Aus Benutzung derselben konventionellen Formen erklären sich die von Freudenthal S. 110 hervorgehobenen Berührungen mit Aristeas. [3]) Griechische Etymologien ägyptischer Götternamen z. B. bei Plut. De Iside 2. 14. 29. 60. 61. Analoges aus Philo und Josephus bei Freudenthal S. 120 Anm.

Mit einer Skrupellosigkeit, die vor völlig schwindelhaften Erfindungen nicht zurückschreckt, ägyptische und biblische Geschichtstraditionen vermengt, behandelt Artapanos die Geschichte seines Volkes ganz nach dem Schema und den Gesichtspunkten der hellenistischen Urgeschichte. Wie dort die Götterkönige (S. 119. 121), so lehrt hier Abraham die Astrologie[1]. Der kluge[2] Joseph und Moses werden nach Art der wohltätigen und erfinderischen Könige der euhemeristischen Historie gezeichnet. Moses, d. i. Musaios, der Lehrer des Orpheus, macht die nützlichsten technischen Erfindungen und entdeckt die Philosophie, teilt Aegypten in Distrikte, zeigt sich auch als gewaltigen Kriegshelden[3]. Und auch der übliche Schluß der hellenistischen Königsgeschichte, die Apotheose, fehlt nicht. Die dankbaren Untertanen lieben ihn und die Priester erheben ihn unter die Götter[4], nennen ihn Hermes[5]. Und wie in der hellenistischen Urgeschichte die späteren Herrscher ihre Vorfahren vergöttern, so führt hier Moses den Kult seiner Mutter Merris ein[6]. Ja der religiöse Synkretismus greift so weit, daß der jüdische Autor, vielleicht beflissen jenen Vorwurf der Verachtung fremder Religionen abzuwehren, selbst die Begründung der religiösen Institutionen Aegyptens seinem Volke meint als Ruhmestitel zuschreiben zu sollen. Die Erzväter stiften ägyptische Heiligtümer, Moses führt die verschiedenen Kulte der 36 ägyptischen Distrikte und auch Tierdienst[7] ein; der ätiologische Anlaß der Institutionen wird zum Teil noch angegeben. Der Verfasser gibt ein für uns singuläres Beispiel[8] jüdischen Eingehens auf den religiösen Synkretismus, das die Richtung,

---

[1]) Vgl. Firmicus Maternus, Math. IV 18, 1 Vettius Valens II 28. 29, Schürers Register, Astrologie. Die besondere Rücksicht auf Aegypten erklärt sich auch aus der allgemeinen Hochschätzung seiner Kultur (S. 38 ff. 152). [2]) 232, 2 συνέσει καὶ φρονήσει διενεγκόντα, wie es oft auch in euhemeristischer Historie lautet. [3]) Selbst die Liebe der Feinde gewinnt er sich: 233, 27, vgl. S. 117[4]. [4]) 233, 12 ἰσοθέου τιμῆς καταξιωθέντα, ein üblicher hellenistischer Ausdruck. [5]) Nach Hermes-Tot wird das Bild des Moses gezeichnet, s. Freudenthal S. 153 ff. und H. Willrich, Judaica S. 111 ff. Die übliche Etymologie von Ἑρμῆς findet sich 233, 13. S. 235, 16 ff. begegnet die Vorstellung von der Zauberkraft des rechten Gottesnamens. Die Personalbeschreibung des Moses 236, 29 ist in der Manier der bekannten Papyrussignalements gehalten (o. S. 51). Die Herleitung der Beschneidung von den Juden ist die Umkehrung der griechischen Annahme ihres ägyptischen Ursprunges (Archiv für Papyrusforschung II S. 29). [6]) Freudenthal S. 154. [7]) Ueber den Abscheu, den sonst die jüdischen Hellenisten gegen ihn äußern, s. Freudenthal S. 147 Anm., Jahrb. Suppl. XXII S. 707. [8]) Kleodemos-Malchos beschränkt sich in dem kurzen Bruchstück S. 230 darauf, Israel in die großen Völkerschicksale einzubeziehen und ihm womöglich eine führende Rolle zuzuweisen. Ein starker religiöser Synkretismus würde sich mit seiner Pseudohistorie wohl vertragen. Freudenthal hält ihn freilich für einen Samaritaner.

in der sich diese Denkweise bewegt, weiter verfolgt, als es sonst geschieht.

In dem uns durch Alexander Polyhistor erhaltenen Stück eines samaritanischen Historikers werden die Traditionen der verschiedensten Völker in willkürlicher Harmonistik verflochten[1]. Der Turmbau zu Babel wird auf die Giganten zurückgeführt. Henoch-Atlas hat die Astrologie erfunden, Abraham bringt die Astrologie und andere Weisheit aus Babylonien zu den Phöniziern und Aegyptern, deren Ansprüche auf Erfindung der Astrologie zurückgewiesen werden.

Die Mehrzahl der von uns betrachteten jüdischen Schriften sind nahe verwandt jener hellenistischen Literatur, die Kultur und Geschichte fremder Völker den Griechen verständlich machen will. Freilich sind es dort meist geborene Griechen, welche die natürliche Neigung nicht überwinden können, das Fremde unwillkürlich der eigenen Vorstellungswelt anzupassen und so ein durch griechisches Kolorit entstelltes Bild zu zeichnen. Hier sind es Juden, die, ergriffen von dem Eindruck griechischer Kultur und Wissenschaft, ihre eigenen Traditionen der hellenistischen Völkergeschichte in ähnlicher Weise einzuordnen bemüht sind, wie die Römer ihre Vorgeschichte nach dem Vorbilde griechischer Mythenkreise umgestaltet und in Beziehung mit den älteren Kulturvölkern gesetzt haben (S. 138 f.). Die ersten jüdischen Versuche einer hellenisierenden Umarbeitung der alten Geschichte sind allen Gefahren erlegen, denen die ersten kindlichen, dazu nicht einmal spontan erzeugten, sondern von außen angeregten Ansätze historischer Forschung ausgesetzt sein mußten. Sie leiden, jeder in seiner Art, an mannigfachen Fehlern, die ungenaue Kenntnis der Quellen und ihre Ueberschätzung, äußerlich angelernte Methode, vorschnelle Kombination, apologetische Tendenz und leicht erregbare Phantasie mit sich bringen. Und hätten sie sich selbst von allen diesen Fehlern freihalten können, so wären sie schon daran gescheitert, daß sie sich romanhafte Darstellungen der Urgeschichte der Völker zum Muster nahmen, die Staatenorganisation, Kultur, Vorstellungswelt der hellenistischen Zeit in die Vergangenheit hineintrugen und willkürliche Konstruktionen einer phantastischen Pseudohistorie waren[2].

Im Grunde bewegte sich diese Umarbeitung der biblischen Geschichte in denselben Bahnen, die der haggadische Midrasch schon

[1]) Ueber das einzelne vgl. Freudenthal S. 82 ff. Bousset S. 22 hält Eusebius' Angabe, daß Eupolemos Autor des Hauptstückes sei, für glaubwürdig.
[2]) Ueber den Einfluß, den besonders Hekataios (S. 116 ff.) ausgeübt hat, s. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907 S. X ff. Erst benutzte man ihn, dann fälschte man unter seinem Namen.

lange verfolgt hatte; der Inhalt der heiligen Schriften wird nach den Bedürfnissen und dem Geschmack der späteren Zeit umgestaltet, breiter ausgeführt und phantastisch ausgeschmückt, wie es die ältesten Zeugen der palästinensischen Haggada, das Buch der Jubiläen und die Testamente der Patriarchen, auch der pseudo-philonische Liber antiquitatum[1] zeigen. Das Neue ist nur, daß in den Prozeß der beständigen Erweiterung und Bereicherung des Stoffes jetzt hellenistische Motive hineingezogen werden. Babylonisch-palästinensische und hellenisierende Exegese muß lange Zeit in lebhaftem Kontakte und Austausch gestanden haben. Nur so erklärt es sich, daß in der genannten Literatur, bei Philo und Josephus, in vereinzelten Beziehungen des Neuen Testamentes, im Talmud und Midrasch ein gewisser Grund gemeinsamen haggadischen Besitzes sich nachweisen läßt, daß es auch in den vom Hellenismus gar nicht direkt berührten Quellen an Vorstellungen und Traditionen, die ursprünglich nur auf hellenistischem Boden gewachsen sein können, nicht fehlt[2]. Die mehrfach beobachtete Abhängigkeit des Philo und Josephus von den durch Alexander Polyhistor geretteten jüdisch-hellenistischen Stücken nötigt zu der Annahme, daß diese Abhängigkeit sehr viel weiter geht, als das wenige, was uns von älterer Literatur zufällig erhalten ist, erkennen läßt. Und zwischen dem Jahre 40 v. Chr., wo der Polyhistor sein Werk veröffentlichte, und Philo hat gewiß auch die jüdisch-hellenistische Produktion auf diesem Gebiete nicht geruht; denn der Synagogenvortrag erhielt diese Geschichtsbehandlung stets lebendig und führte beständig zu literarischen Niederschlägen.

Die spätere hellenistische Literatur lehrt, daß die bedenklichsten Auswüchse der hellenisierenden Richtung, die willkürliche Kontamination der heiligen mit der profanen Geschichte und vor allem das Paktieren mit dem Polytheismus, keine rechte Resonanz gefunden haben und auch in der Entwickelung des Judentums der Diaspora ausgeschieden sind[3]. Die jüdische Sibylle (III 218 ff.) betont, wie das Buch der Jubiläen 12, 15 ff. und Philo, Abrahams entschie-

[1]) Eine Uebersicht über die ganze in Betracht kommende Literatur bei Bousset S. 14 ff. 49. [2]) Freudenthal S. 66 ff., Schürer II S. 400 ff. Die hellenistischen Einflüsse auf die Haggada bedürfen einer Untersuchung. Ebenso müssen die Juristen den hellenistischen Elementen der Halacha nachgehen. Hellenistischer Einfluß ist wie schon in der Terminologie der LXX, so besonders in den Gesetzesparaphrasen des Philo und Josephus deutlich wahrzunehmen, was B. Ritter, Philo und die Halacha, Lpz. 1879 nicht berücksichtigt hat. Wer, wie ich, auf dem Gebiete der talmudischen Literatur völlig Laie ist, findet für Josephus wertvolle Nachweise in der von Th. Reinach veranstalteten französischen Uebersetzung, Oeuvres complets de Josèphe, Paris 1900 ff. und in der von L. Cohn herausgegebenen deutschen Uebersetzung Philos 1 II Breslau 1909. 1910. [3]) Lehrreich ist Josephus' Verhältnis zu Artapanos, s. Freudenthal S. 169 ff.

dene Abkehr von der Astrologie (s. dagegen S. 199. 200). Zwar erklärt Aristeas in einem fingierten Gespräch dem Könige Ptolemaios (§ 16), daß die Juden denselben Gott verehren, wie alle Menschen und auch die Griechen, die ihn nur mit anderem Namen Zeus nennen, und Ptolemaios bekennt, diesem größten Gott seine Herrschaft zu verdanken (§ 37, 19, vgl. S. 195. 198). Aber trotz dieser Anpassung macht Aristeas dem Polytheismus keine Konzessionen, und Eleazar bekämpft bei ihm aufs Schärfste die euhemeristische Vergötterung von Menschen, die nützliche Erfindungen gemacht haben, als die hellenische Religionsform, und den ägyptischen Tierdienst (§ 135—138)[1].

Eine ausgeführte Polemik gegen die heidnischen Religionsformen enthält die Weisheit Salomos (K. 13. 14). Sie wendet sich gegen die, welche, über dem Geschöpf den Schöpfer vergessend, Elemente und Gestirne vergöttern. Sie bekämpft mit wachsender Leidenschaft die Verehrung der Bilder, die doch menschlicher Hände Werk und aus totem Stoff, Gold, Silber, Stein, gefertigt sind, und die Vergötterung verstorbener Menschen. Auch der ägyptische Tierdienst wird 11 15, 12 24, 15 18 berührt. Wie Jes. 44 12 ff., Jer. 10 3—5 läßt der Autor vor unseren Augen in der Werkstatt die Götzenbilder allmählich entstehen, hat aber daneben von der Polemik griechischer Philosophen gegen den Polytheismus manche Anregungen empfangen[2]. Aber auch das Fremde weiß er in den abstrakte Deduktionen verschmähenden Stil der jüdischen Spruchweisheit umzusetzen, wenn er z. B. 14 15 zur Bestreitung der Menschenvergötterung den konkreten Fall einführt, daß der durch den Tod des Sohnes gebeugte Vater in der Einführung des Kultes des Verstorbenen seinen Trost sucht[3].

Die festen Formen der jüdischen Apologetik in der weiteren Entwickelung ihres Kampfes gegen den Polytheismus, ihre Abhängigkeit von der philosophischen Tradition und ihr Einfluß auf die christliche Polemik werden im letzten Kapitel geschildert werden. Neben dem Angriff geht die Verteidigung in mancherlei Formen einher. — Die Geschichte und Legende der Vergangenheit wird vielfach mit aktuellen apologetischen Tendenzen behandelt. Hatte der hebräische Verfasser von I Makk. die Geschichte der Erhebung im hasmonäisch patriotischen Sinne geschrieben, so wird sie im II Makk.,

[1]) Ueber Aristeas' Abhängigkeit von hellenischen Vorbildern s. Geffcken S. XXIV. [2]) S. Geffcken S. XXIII. [3]) Vgl. z. B. die 239/8 erfolgte Vergötterung der als Kind verstorbenen Tochter Ptolemaios des III: Dittenberger Orientis inscr. 56, 46—75. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen S. 110 vergleicht passend Fulgentius Mitol. I 1 p. 15, 21 ff. Helm und Minucius Felix 20, 5.

einer Epitome aus dem Werke des Jason von Kyrene, von pharisäisch geistlichem Standpunkt mit reichlichem legendarischen und rhetorischen Schmuck behandelt[1]. Ja wie hier die Phantasie in Ausmalung der Martyrien schwelgt, so enthält III Makk. die phantastische Dichtung einer zum Triumph des Judentumes führenden Verfolgung durch Ptolemaios Philopator[2]; verbreitete Motive sind hier in eine neue Situation eingetragen. Zusammenfassungen jüdischer Gesetze werden gegeben, die in Auswahl, Annäherung an verwandte griechische Sittenregeln und Anschauungen, Ausscheidung der nationalen, den Heiden unverständlichen oder anstößigen Besonderheiten die panegyrische Tendenz deutlich verraten[3]. Josephus gibt in der Schrift gegen Apion den Beweis für das Alter des jüdischen Volkes, auf das er nach griechischen Anschauungen besonderes Gewicht legt. Für die jüdische Religion das gleiche Recht wie für andere zu fordern, fehlte es nicht an äußeren Anlässen, und die jüdische Publizistik greift bei aktuellen Konflikten ein: ein Beispiel sind Philos politische Broschüren; durch Papyri haben wir eine antisemitische Publizistik[4] kennen gelernt, die Verhandlungen über die Judenfrage vor dem Tribunal der Kaiser Claudius und Hadrian erzählt und den Freimut und das Märtyrertum der Vertreter der alexandrinischen Bürgerschaft feiert. Wir haben hier ein griechisches Seitenstück zu den makkabäischen und den christlichen Märtyrergeschichten. Wie man längst erbauliche Schriften unter der Autorität ehrwürdiger Namen der jüdischen Urgeschichte verbreitet hatte, so machte man jetzt für den jüdischen Monotheismus unter der Maske griechischer Dichter und Denker Propaganda[5].

Den Einfluß, den die griechische Philosophie auf das Judentum der Diaspora ausgeübt hat, dürfen wir uns, auch in Alexandria, nicht sehr tiefgehend vorstellen. Das früher angenommene Bild einer in fortlaufender Kontinuität mindestens vom Beginn des II Jahrhunderts v. Chr. bis auf Philo sich entwickelnden jüdisch alexandrinischen Philosophie ist als Phantom erkannt worden. Die LXX zeigt keinerlei Bekanntschaft mit griechischer Philosophie und ihrer besonderen Terminologie[6], so sehr man sich dies nachzuweisen bemüht hat.

[1]) Wellhausen, Nachrichten Gött. Ges. 1905 S. 117 ff. [2]) S. Wilamowitz, Hermes XXXIV 635. [3]) Wendland, Jahrb. für klassische Philol. Suppl. XXII S. 709 ff. In dem Phokylides untergeschobenen Mahngedicht sind ethische Gnomen des verschiedensten Ursprungs zusammengeflossen; Christ ist der Verfasser sicher nicht, dem Judentum muß er, da er die LXX benutzt, nahe gestanden haben. M. Rossbroich, De Pseudo-Phocylideis. Diss. Münster 1910, erörtert alle Fragen gründlich und setzt den Autor ins I II Jahrhundert n. Chr. [4]) Wilcken a. a. O. S. 800—839. [5]) Bei manchen dieser Fälschungen ist es strittig, ob sie jüdischen oder christlichen Ursprungs sind. [6]) S. Freudenthal, Jewish quarterly review II S. 205 ff.

Was Aristeas von philosophischen Vorstellungen aufgenommen hat, ist triviale Weisheit, wie sie damals auf der Gasse zu finden war[1]. Was z. B. der Verfasser der Weisheit Salomos[2] oder der des IV Makkabäerbuches sich angeeignet haben, sind sehr verschiedenartige Vorstellungen, die sie noch ganz mit jüdischem Empfinden durchdrungen haben. Die Grundlinien eines Systemes, geschweige denn des philonischen, lassen sich hier nicht erkennen und ließen sich auch weder im Rahmen des jüdischen Spruchbuches noch der von der Diatribe beeinflußten jüdischen Predigt[3] entwickeln. Die allegorische Gesetzesauslegung Aristobuls würde uns in der Tat einen Vorgänger Philos kennen lehren, wenn nur nicht der spätere christliche Ursprung und die Abhängigkeit von Philo erwiesen wäre. Philo steht für uns isoliert da und hat wohl auch nur einen kleinen Kreis von Gesinnungsgenossen um sich gehabt. Die Vorläufer seiner Exegese, die er selbst erwähnt, dürfen wir uns nicht als Systematiker vorstellen. Sie werden in Synagogenvorträgen, aus denen auch Philos Schriftstellerei zum Teil herausgewachsen ist, die allegorische Auslegung dazu benutzt haben, vor einem von griechischer Bildung beeinflußten Publikum Gedanken und Lehren der griechischen Philosophie zur Erläuterung heranzuziehen[4]. Dieser Einfluß griechischer Philosophie auf die Schrifterklärung erreicht in Philo die Höhe. Man kann das lose gefügte Ganze seiner Philosophie in großen Zügen darstellen, ohne jüdischer Anschauungen zu gedenken, durch deren Ausscheidung sich fast die Grundlinien leichter übersehbar darzustellen scheinen: Der Skeptizismus als Grundlage der Forderung einer höheren mystischen Form der Erkenntnis, scharf gespannter Dualismus zwischen Gott und Welt, Seele und Leib, die stoische Theodizee, durch die Lehre von den Ideen oder Kräften mit dem transzendentalen Gottesbegriff vermittelt, aber von ihrer pantheistischen Grundlage nicht ganz befreit, endlich eine die asketischen Tendenzen des Platonismus und den stoischen Grundsatz des naturgemäßen Lebens vereinigende Ethik. Andere Momente scheinen den Eindruck der griechischen Bildung zu verstärken: Philo redet von »unserer Sprache« und meint die griechische; er rechnet sich wie-

[1]) Die hellenistischen Formen seiner Komposition sind zu beachten: Fiktion von Urkunden und Briefen, Problemstellungen, unglückliche Nachahmung griechischer Deipnosophistik. [2]) Stoische Logos- und Pneumalehre ist hier ein Einschlag in die jüdische Lehre der längst hypostasierten Weisheit (stoische Terminologie hat auch sonst eingewirkt). Ihre Bezeichnung als ἀπόρροια 7 25 und die Einführung der Lehre als Mysterion und Gnosis 6 22. 10 10, der Dualismus 9 15 (τὸ γεῶδες σκῆνος vgl. S. 182[4]) zeigt Verwandtschaft mit dem Gnostizismus. [3]) J. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, Breslau 1869 S. 38 ff. 109, Bousset S. 504. [4]) Freudenthal a. a. O. S. 7. 137 ff.

derholt zu den Griechen, im Gegensatz zu den Barbaren. Während seine Kenntnisse im Hebräischen mangelhaft sind, ist er durch seine Beherrschung der griechischen Sprache allen andern jüdischen Hellenisten überlegen. Nach eigenem Zeugnis hat er den in Rhetorik und Philosophie gipfelnden Bildungsgang der geborenen Griechen durchgemacht. Dazu die Literaturformen[1]: Traktate, die philosophische Thesen mit dem von den Griechen erarbeiteten Gedankenmaterial behandeln, in den Streit der Philosophenschulen einführen, den jüdischen Standpunkt des Verfassers nur gelegentlich verraten; breite diatribenartige Einschläge in verschiedenen Schriften. Die Abhandlung über die Vorsehung setzt den alten Streit des Frommen mit dem Gottlosen in einen Dialog um, in welchem die fromme Theologie der Stoa die skeptischen und epikureischen Zweifel überwindet. Die für griechische Leser bestimmte Biographie des Moses ist sichtlich ihrem Geschmacke angepaßt, indem sie die Uebereinstimmung des Helden mit dem Ideal der Weisheit darstellt[2]. Die Formen der profanen Exegese haben, wie schon der Titel zeigt, auf die ζητήματα καὶ λύσεις, und auch auf den großen allegorischen Kommentar eingewirkt (S. 56).

Dennoch wird der komplizierten Individualität und dem eigenen Bewußtsein Philos nicht gerecht, wer einseitig die griechische Richtung seiner Bildung betont. Philo ist sich nicht bewußt, mit seiner Spekulation die Grenzen des Judentums zu überschreiten, ihm irgendwie entfremdet zu sein. Er hält treu zum Judentum und will mit aller seiner Forschung dessen Interessen dienen[3]. Das eigentlich Charakteristische ist doch, daß ihm die heilige Schrift die Quelle aller Weisheit ist, daß er in ihr das ideale Königtum und die philosophische Askese des Moses, das kosmopolitische und von den Gedanken der Humanität getragene Gesetz, den philosophischen und

[1]) Vgl. die Uebersicht der Schriften von L. Cohn, Philol. Suppl. VII S. 387 ff.
[2]) Einfluß der antiken Biographie, rhetorische und poetische Floskeln, ἐκφράσεις, auch rhetorisch ausgeführte Erotik (I § 294 ff. Cohn p. 127 M. vgl. Wendland, De fabellis S. 18 f.), eingestreute Reden und Reflexionen zeigen die hellenistische Farbe. Einiges greife ich heraus. Moses lernt griechische, assyrische, chaldäische Weisheit von Lehrern, die von den Völkern hergeholt sind (I § 21 ff. p. 84 M.), sein Tod ist eine Auflösung εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον (II § 288 p. 179 M.), Sintflut und Untergang Sodoms werden unter dem Gesichtspunkte des periodischen Wechsels von κατακλυσμός und ἐκπύρωσις betrachtet (II § 53 ff. p. 142 M., Bousset S. 324). — Ganz andere Tendenzen verfolgen die für jüdische Leser bestimmten Schriften über die Patriarchen, von denen nur die über Abraham und die über Joseph erhalten sind. Da sind Abraham, Isaak, Jakob als Typen der durch μάθησις, φύσις, ἄσκησις zu erlangenden Tugend behandelt, das Historische wird umgedeutet. — Auch Philos Zahlensymbolik stammt von Poseidonios, s. H. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berliner Diss. 1905. [3]) Mommsens Urteil, R. G. V S. 496 ist ganz zutreffend.

priesterlichen Charakter seines Volkes, alle Weisheit der Griechen und alle seine Ideale beschlossen findet, daß er Philosophie mit einem stark ausgeprägten religiösen Charakter auf Grund einer Offenbarung vorträgt, sie in Theologie umsetzt; äußerlich tritt das in der Anknüpfung der philosophischen Lehren an Schriftexegese und ihrer beständigen Durchkreuzung mit biblischen Aussagen entgegen; und durch die philosophische Hülle bricht oft original jüdisches Empfinden und Vorstellen durch, wie z. B. die philosophische Logoslehre mit der jüdischen vom Worte Gottes[1], griechische Spekulationen von den Manifestationen und Kräften Gottes mit den jüdischen, Naturgesetz mit jüdischer Thora verschmolzen sind. Mit seiner Spiritualisierung der nationalen Religion und ihrer Transposition in eine höhere Sphäre steht er mitten in einer allgemeinen Entwickelung, welche die Spätantike beherrscht, die er aber nicht erst begonnen hat. Im Grunde vollzieht er, nur an einem andern Objekte und mit besonderer Energie, denselben Prozeß der Umdeutung und Uebersetzung volkstümlicher Religion in die philosophische Sphäre, wie die Stoa und Poseidonios an der griechischen, Varro an der römischen Religion, einen Prozeß, dem er zu seiner Zeit in der theologischen Literatur und in Mysterienvereinen andere orientalische Religionen unterworfen sehen konnte. Das auch hier nicht versagende Mittel ist die allegorische Auslegungsmethode, deren S. 113 f. behandelte Grundsätze wir bei ihm wörtlich wiederholt finden[2]. Durch symbolische Umdeutung vergeistigt er den Opferdienst; den geistigen Sinn stellt er höher als den Wortlaut, aber auch ihn will er bewahrt wissen, mindestens den des Gesetzes. Seine Bestimmungen sollen unverändert bleiben, so lange Sonne und Mond und der ganze Himmel und die Welt besteht[3]. Er bekämpft nicht nur den Buchstabenglauben, sondern auch die offenbar kleine Partei, die aus seinen Prämissen die uns so natürlich erscheinende Konsequenz der Verwerfung der Ritualreligion zog.

So groß für uns Philos Wert als Quelle für die ihm vorliegende

[1]) Daß die stoische Umdeutung der Götter in λόγοι im Sinne des göttlichen Wortes (o. S. 113) ein Bindeglied bilden konnte, hat É. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon. Paris 1908 S. 107 ff. wahrscheinlich gemacht. Vgl. R. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen S. 100 ff. [2]) Reiches Material bei C. Siegfried, Philo von Alexandria S. 165 ff., und P. Heinisch, Alttestamentl. Abhandlungen her. von Nikel, I II, Münster 1908 S. 5 ff. Der Zusammenhaug mit der Stoa tritt darin besonders deutlich hervor, daß Philo selbst wiederholt „physiologische" Deutungen heidnischer Götter stoischen Quellen entnimmt: Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 60. 61. Bréhier S. 38. [3]) De vita Mosis II § 14 p. 136 M. Die dort von Cohn angemerkten Parallelen zeigen, daß Mt 5 18 Lc 16 17 (vgl. Mc 13 31) ein alter fest geprägter Satz vorliegt (vgl. Holtzmann, Neutest. Theol. I² 502). Die philonische Formel klingt an Theognis 252 ὄφρ'ἂν γῆ τε καὶ ἠέλιος an.

philosophische Literatur war, so gering ist seine Originalität. Mit Philos halbschlächtiger Philosophie können weder die Neukantianer, die ihm jetzt die unverdiente Ehre antun, ihn zu ihrem Vorläufer zu erheben, noch die Juden viel Staat machen. Von den Höhen seiner Religiosität, seinem innersten Bekenntnis, der Hingabe einer Gott im Glauben ergreifenden, zur mystischen Einigung mit ihm sich emporringenden, den Intellektualismus hinter sich lassenden Frömmigkeit hat Bousset S. 513 ff. einen starken Eindruck empfangen[1]. So richtig dieser Eindruck ist, so ist doch auch hier die Originalität noch geringer einzuschätzen, als es Bousset tut. Poseidonios hat die Richtung des religiösen Erlebnisses Philos stark bestimmt. Die Mystik tritt hier mit einer besonderen Kosmologie in ganz der gleichen Verbindung auf, die wir schon bei Poseidonios nachweisen können: Bis zum Monde sind die Elemente übereinander gelagert, über dem Monde beginnt die Aetherregion mit den Gestirnen, die beseelte Wesen und sichtbare Götter sind, auf der höchsten Himmelssphäre thront die oberste Gottheit. Die ganze Aether- und Luftregion sind von Geistern erfüllt, Heroen und Dämonen oder Engeln, λόγοι und δυνάμεις[2], sie alle unkörperliche Seelen. Einige von ihnen lassen sich für immer in die Leiblichkeit und in die irdische Welt verstricken. Den Geistern der unteren Luftregion ist die Möglichkeit des Abstieges zur Erde und des Aufstieges zum Aether gegeben. Im Aether endlich wohnen die reinsten Geister, Helfer, Mittler und Boten Gottes, die aber auch zeitweilig aus Erbarmen herabsteigen, um im Traum oder Orakel den irdischen Seelen Offenbarung, Tröstung und Hoffnung auf Erlösung zu bringen[3]. Damit ist die Richtung der Frömmigkeit gegeben: Stufenweise Erhebung zur Gottheit bis zur letzten Einigung, die zugleich Erlösung von der Leiblichkeit und Eingang in die siderische Region bedeutet, der antike auf platonischen Aussagen, ekstatischer Religion und Mantik beruhende Begriff der Inspiration, aus der nicht nur Urtext und Uebersetzung der heiligen Schrift hervorgegangen ist, sondern die auch die Quelle jedes wahren religiösen Erlebnisses ist. Der ganze Komplex dieser Vorstellungen scheint durch Poseidonios bestimmt zu sein[4]; aber Philo kann auch daneben von der Theologie der Mysterienreligionen beeinflußt sein[5];

[1]) Vgl. H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos, Leipzig 1909. [2]) Dazu kommt noch platonische Lehre von Ideen und Zahlen. — Die Annahme böser Dämonen verwirft Philo. [3]) Hauptstellen: De gigant. § 6 ff. p. 263 M. De plantat. 13 ff. p. 331 M. De somniis I 134 ff. p. 641. Das ganze Material und der Nachweis der Abhängigkeit von Poseidonios bei M. Apelt, De rationibus quibusdam, quae Philoni cum Posidonio intercedunt, Comm. Jenenses VIII 1907 S. 96 ff. [4]) O. S. 135 ff., M. Apelt S. 114 ff. 122 ff. A. Rathke, De Apulei de deo Socratis libello, Diss. Berlin 1911. [5]) Hinweise in Reitzensteins Schriften und bei Bréhier.

denn dieselben Ideen sahen wir in den Religionsgebilden und in der Offenbarungstheologie des niedergehenden Altertums überhaupt herrschen.

Das Judentum hat seinen beiden größten Hellenisten, dem Philo und dem Josephus, der es in rhetorisierender Zustutzung der jüdischen Geschichte nach dem Zeitgeschmack und in tendenziöser Apologetik für einen Palästinenser zu einer erstaunlichen Gewandtheit gebracht, aber auch in mancherlei Spekulationen sich ergangen hat[1], kein treues Gedächtnis bewahrt. Der große Krieg gegen Rom (64—73) und der in den Aufständen unter Trajan und Hadrian wieder aufflammende Fanatismus haben das Judentum in seiner Exklusivität bestärkt. Das palästinensische Judentum hat gesiegt und die Diaspora sich unter die Herrschaft seines Rabbinates gebeugt. Die griechische Bibelübersetzung wurde in den Bann getan, und Philos Name begegnet nirgend im talmudischen Schrifttum. Aber das Christentum hat das Erbe des jüdischen Hellenismus angetreten, die griechische Bibel und, durch die alexandrinische Gelehrtenschule, die philonische Spekulation übernommen. Welchen gewaltigen Einfluß z. B. allein die philonischen Theorien der Abhängigkeit griechischer Weisheit von Moses, der Inspiration, des doppelten Schriftsinnes, die Methode der allegorischen Auslegung, die Umsetzung der heiligen Bücher in Philosophie auf die christliche Lehrentwicklung ausgeübt haben, das genauer auszuführen, zu zeigen, wie vielfältig diese jüdische Saat auf christlichem Boden aufgegangen ist, die Bilanz zu ziehen, ob der Weizen oder das Unkraut überwog, ist hier nicht der Ort. Der Ausgleich des Christentums mit dem Hellenismus wurde dadurch erleichtert, daß er vielen für den einen Teil der heiligen Schriften schon von Philo in vorbildlicher Weise gefunden zu sein schien.

Die Frage bedarf noch einer Erörterung, in welchem Verhältnis das Judentum der Diaspora zur christlichen Propaganda gestanden hat. Mit der sich vorbereitenden Loslösung des Judentums aus seiner partikularistischen Beschränkung und mit seiner Tendenz auf eine universale Gottesidee und Weltreligion, mit der Ausbreitung in der Kulturwelt war der natürliche Trieb zur Propaganda gegeben. Das Judentum der Diaspora hat ein starkes Bewußtsein seines weltgeschichtlichen Berufes; es hat die Pforten der Synagoge weit aufgetan, den draußen Stehenden in strengeren oder freieren Formen die Beteiligung an seinen gottesdienstlichen Uebungen ermöglicht und wirklich einen starken Anhang von Proselyten und »Gottesfürchtigen« gewonnen. Trotz der vulgären abschätzigen Beurteilung

[1]) A. Lewinsky, Beiträge zur Kenntnis der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus, Breslau 1887. P. Krüger a. a. O., s. o. S. 195[4].

des Judentums hat doch seine Religion, die mit ihrem Monotheismus und ihrer strengen Moral sich als eine Religion der Aufklärung darstellte, eine bedeutende werbende Kraft besessen und am erfolgreichen Vordringen der orientalischen Kulte sich stark beteiligt. Der Rückschlag erfolgt mit der strafferen Zusammenfassung des Judentums unter der Herrschaft der Schriftgelehrten, seiner strengeren Zurückziehung und Absonderung seit der Wende vom I zum II Jahrhundert. Die Expansionskraft, der Trieb zur Propaganda, der Missionseifer sind seitdem erloschen.

Auch hier tritt das Christentum, das den religiösen Universalismus von den Schranken, an die er im Judentum gebunden blieb, endgültig befreit, in das Erbe und vollendet die vom Judentum begonnene Aufgabe. Die Aneignung der LXX und einer reichen religiösen Literatur durch das Christentum, die Annahme der jüdischen Woche, Beobachtung von Fastentagen und Gebetsstunden, die Uebernahme des erst allmählich verchristlichten Pascha- und des Pfingstfestes, der Gebrauch von Gebeten, liturgischen und gottesdienstlichen Ordnungen, Katechismen jüdischen Ursprungs, der Anschluß der christlichen Apologetik an die jüdische beweist, wie viele seiner wirksamsten Mittel und Kräfte die älteste Kirche dem Judentum verdankt[1]. Man hat nun auch ansprechend die großen Erfolge der christlichen Propaganda zu erklären gesucht durch die natürliche Anziehungskraft, die sie auf die jüdischen Gemeinden der Diaspora ausgeübt habe[2]. Diese für die neue Religion prädisponierten Gemeinden mit ihren Proselyten und ihrem propagandistischen Eifer schienen die Brücke zu sein, auf der die christliche Predigt den ersten Zugang zur Welt fand, die Operationsbasis für ein sich immer weiter verzweigendes Wirken. »Das Netzwerk der Synagogen stellt die Mittelpunkte' und Linien der christlichen Propaganda im voraus dar.« »Die christliche Religion ist eine Fortsetzung der jüdischen Propaganda.« Gewiß werden wir den Einfluß der dem Christentum den Boden bereitenden jüdischen Diaspora nicht gering anschlagen dürfen. Die äußeren Zeugnisse für diese inneren Beziehungen und Strömungen sind freilich spärlich, und die Wahrscheinlichkeitsgründe, mit denen man sie zu bestätigen gesucht hat, sind nicht alle gleich beweiskräftig. Das Erbe, welches das Christentum vom palästinensischen Judentum übernommen hat, und die besonderen Einwirkungen der jüdischen Diaspora sind im einzelnen nicht leicht zu scheiden. Die Schlüsse, mit denen man das Verhältnis des heidenchristlichen und judenchristlichen Teiles einzelner Ge-

[1]) S. die sorgfältige Uebersicht G. Loeschckes, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult, Bonn 1910. [2]) Harnack, Mission I S. 1 ff. Bousset S. 92 ff.

meinden festzustellen gesucht hat, sind unsicher und schwankend. Die schematische Darstellung der Acta, nach der Paulus sich stets zuerst an die Synagoge gewandt hätte, ist mit guten Gründen bestritten worden. Der Zusammenhang der jüdischen Diaspora mit dem Mutterlande, die starke Einheit des jüdischen Bewußtseins darf nicht unterschätzt, der Einfluß der Philosophie auf das hellenistische Judentum nicht überschätzt werden; der sehr verschiedenartige Stand der Bildung und Einfluß griechischer Denkweise, die Tatsache, daß die jüdisch-hellenistische Literatur uns wesentlich die Höhenlagen der Bildung zeigt, will berücksichtigt sein. Die geistige Umdeutung der Religionen ist damals ein allgemeiner, nicht auf Judentum und Christentum beschränkter Prozeß. So ist die Warnung, zu verallgemeinern und zu viele Erscheinungen unter den Einfluß des jüdischen Hellenismus zu stellen, berechtigt. Der gemeinsame Besitz an Stimmungen, religiösen und sittlichen Ideen ist in dieser Zeit auffallend groß. Die philosophische Propaganda begegnet sich in ihrer monotheistischen Tendenz, in der Zurückführung der Frömmigkeit von äußeren Formen und Uebungen auf ihr inneres Wesen, in der strengeren Sittlichkeit vielfach mit dem Judentum, das ja in der Diaspora gerade unter dem starken Einfluß der philosophischen Aufklärung diese Richtung weiter entwickelt hat. Ob die Gedanken durch jüdischen oder profanen Hellenismus vermittelt sind, ist daher für einzelne christliche Schriften schwer zu entscheiden. Es liegt zum Teil an der Dürftigkeit der uns erhaltenen profanen Literatur, daß wir oft für die ältere christliche Literatur parallele Gedanken gerade im jüdischen Hellenismus nachweisen können, die aber darum nicht speziell jüdisch zu sein brauchen. Die Frage nach dem Einflusse Philos z. B. scheint mir sehr der Revision bedürftig. Mit voller Stärke setzt er erst bei den Alexandrinern ein. Sicher bewiesen ist er für die frühere Zeit m. E. nur für Hebr, kaum für irgend einen der älteren Apologeten[1]. Der in der ersten Hälfte des I Jahrhunderts v. Chr. neubelebte Platonismus hat sich durch alle Jahrhunderte fortgesetzt, aber erst aus dem II Jahrhundert n. Chr. sind uns einige kleine Schriften vollständig erhalten; der Neuplatonismus hat seine Vorläufer in Schatten gestellt. Dieser zufällige Bestand unserer Ueberlieferung darf nicht dazu verführen, die pla-

[1]) Die Unsicherheit der Anklänge an Philo in der älteren christlichen Literatur, aus der Siegfried a. a. O. reiches Material gesammelt hat, sticht sehr ab gegen die Gewißheit, mit der sich die Benutzung einzelner Stellen bei Clemens und auch bei Origenes nachweisen läßt. Und Geffcken, der die philonischen Parallelen zu den Apologeten (Zwei griechische Apologeten, s. Register S. 331) zuerst sorgfältig geprüft hat, hebt wiederholt die Differenzen im einzelnen hervor und spricht meist vorsichtig von hellenistischer Tradition und hellenistischem Charakter der Gedanken.

tonischen Elemente der christlichen Literatur des II Jahrhunderts nur aus Philo herzuleiten und den profanen Platonismus aus der Rechnung auszuschalten. Ferner ist es auch unwahrscheinlich und nicht erwiesen, daß Philo auf den Neuplatonismus einen stärkeren Einfluß ausgeübt hat. Die schärfere Spannung des Dualismus, die Verstärkung der asketischen Moral und der religiösen Mystik, in der Philo über Plato hinausgeht, aber mit der Haltung des Neuplatonismus sich berührt, sind nicht aus der jüdisch hellenistischen Philosophie hervorgegangen, sondern von der profanen übernommen. Und die eigentliche Aufgabe der Forschung ist nicht, die Anklänge und Berührungen der späteren platonischen Literatur mit Philo unter der falschen Voraussetzung seiner Benutzung zu betrachten, sondern aus ihnen ein Bild des dem Philo vorliegenden, offenbar von Poseidonios stark beeinflußten Platonismus zu gewinnen.

Judentum und Christentum haben seit ihrem Uebertritt vom palästinensischen Boden einen gleichartigen Prozeß der Hellenisierung erfahren. Der jüdische Vorgang ist vielfach von vorbildlicher Bedeutung für die christliche Nachfolge gewesen, aber berechtigt nicht zu einer Uebertreibung, wie sie in E. Havets [1] Satze zum Ausdruck kommt, zu Paulus' Lebzeiten sei kein wirklicher Heide, d. h. niemand, der nicht schon Judaismus und Bibel kannte, Christ geworden. Daß die Kirche die Erfolge der jüdischen Propaganda völlig in Schatten gestellt hat, beruht wesentlich auf der Vollendung des im Judentum angelegten Universalismus der Religion.

X

HELLENISMUS UND CHRISTENTUM

Die Schriften, aus denen man hier Belehrung schöpfen kann, sind zahllos. Manche werden gelegentlich zitiert werden. Ich bemerke ausdrücklich, daß ich, um nicht zu verwirren, manche Werke, denen ich Anregungen verdanke, nicht erwähnt habe. Zweck meiner Auswahl aus der Literatur ist einmal, die Anfänger auf die Schriften hinzuweisen, die sie am besten in die Probleme einführen und den tiefer Dringenden auch mit der reichen Spezialliteratur bekannt machen, ferner die theologischen Forscher mit der sie angehenden philologischen Literatur, die, dem Zwecke dieses Werkes entsprechend, sehr viel vollständiger berücksichtigt ist, vertraut zu machen. Außer den in den früheren literarischen Vorbemerkungen erwähnten Schriften, die fast alle das Thema gelegentlich berühren, kommen besonders in Betracht: AHarnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[2], 2 Bde,

[1]) Le christianisme et ses origines IV Paris 1884, S. 102.

Leipzig 1906 (auch Dogmengeschichte und Wesen des Christentums). — FLoofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4], Halle 1906. — OPfleiderer, Das Urchristentum, 2 Bde, Berlin 1902. — PWernle, Die Anfänge unserer Religion[2], Tüb. und Leipzig 1904. — JGeffcken, Aus der Werdezeit des Christentums[2] (Aus Natur- und Geisterwelt 54. Bändchen). — EHatch, Griechentum und Christentum, deutsch von Preuschen, Freiburg 1892. — GAnrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894. — ELucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübing. 1904. — JBurckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen[3], Leipzig 1898. — PWendland, Hellenismus und Christentum, Leipzig 1902. — Natürlich bieten auch HHoltzmanns Neutest. Theologie, CWeizsäckers apostolisches, RKnopfs nachapostolisches Zeitalter und die Kirchengeschichten reiches Material. — WSoltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche, Berlin 1906, gibt weniger eine wissenschaftliche Behandlung als einen kräftigen, von aktuellen Tendenzen beherrschten Appell an die Laien. Das Werk trägt ein stark subjektives Gepräge. In der Konstruktion des ursprünglichen Christentums wirken apriorische Voraussetzungen mit. Oft entscheidet das Gefühl diktatorisch, „was ursprünglich und wertvoll, was fremdartige und fehlerhafte Ergänzung ist". Durchaus irreleitend sind Sätze wie S. 20. 21, „daß alle Grundlehren des Christentums in einem nahen Zusammenhange stehen mit dem, was wir als die edelsten Errungenschaften antiker Kultur zu betrachten gewohnt sind". „Diese Kultur spiegelt sich, wenn man genau zusieht, irgendwie fast in jedem Wort und Gleichnis Jesu". „Der christliche Gottes- und Offenbarungsbegriff ist nur die Fortführung und edelste Entfaltung der Ideen, welche antike Religion und antike Philosophie hervorgebracht haben."

1 Urchristentum und religiöser Synkretismus

Bruno Bauer[1] hat einst den kühnen Versuch gemacht, die Entstehung des Christentums aus der Entwickelung der profanen Philosophie und Moral herzuleiten. Seine radikale Hyperkritik, welche die ältesten christlichen Quellen eliminiert und das Christentum als eine mit Vespasians Zeit beginnende jüdische Metamorphose des griechisch-römischen Stoizismus ansieht, ist überwunden, wenn auch die Parallelen, unter andern Gesichtspunkten betrachtet, zum Teil der Beachtung wert sind. An Nachfolgern hat es Bauer freilich nicht gefehlt, aber man kann sie sich selbst überlassen. Wer in den Hauptbriefen des Paulus und in der synoptischen Grundlage nicht ganz individuelles religiöses Leben zu spüren vermag, der ist für historische Forschung auf diesem Gebiete verdorben.

Christi Predigt hat kein Verhältnis zum Hellenismus. Wohl hatten die Wogen der hellenistischen Staatengeschichte schon längst auch das jüdische Volk ergriffen und seine Geschicke bestimmt, bis

[1]) Christus und die Cäsaren, Berlin 1877. Ich habe an diesen Sätzen der 1. Auflage nichts zu ändern. Ueber die neueste, historisch wie psychologisch grundlose Hyperkritik orientiert gut J. Weiss, Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte? Tüb. 1910.

es die starke Hand des Römers zu fühlen bekam und seiner Herrschaft sich fügen mußte. Der Gegensatz dieser Fremdherrschaft zu den Idealen der Vergangenheit und den Zukunftshoffnungen erklärt die schwüle Stimmung, die Spannungen und Erregungen, die wir im politischen und religiösen Leben des Judentums dieser Zeit beobachten. Aber die großen geistigen Bewegungen und Strömungen, die, mit erstaunlicher Geschwindigkeit sich verbreitend, der griechisch-römischen Kultur der Zeit ein gleichartiges Gepräge geben, berühren, von der Diaspora abgesehen, nur die Peripherie des jüdischen Volkes. Gewiß ist auch Jesu Verkündigung mannigfach bedingt durch jüdische Voraussetzungen und Begriffe, durch das jüdische Weltbild, durch den Gegensatz der pharisäischen Frömmigkeit, wenn auch die Originalität der neuen Offenbarung und die Macht des aus eigenster Erfahrung quellenden Lebens die zeitgeschichtlichen Hüllen und Schalen durchbricht, die alten Formen mit neuem Gehalt erfüllt. Gewiß ist auch Jesus ein Kind seiner Zeit und ein Sohn seines Volkes. Aber in den geistigen Horizont, der ihn umgibt, sind die Probleme und Gedanken der die griechisch-römische Welt beherrschenden geistigen Kultur gar nicht eingedrungen[1]. Von dem hellen Lichte der Kulturwelt ist er nicht beleuchtet, aber er strahlt in eigenem Glanze. Ueber die Möglichkeit reflektieren, ob etwa ein Gedanke des Sokrates oder der stoischen Predigt durch irgend eine Vermittelung an sein Ohr geklungen ist, heißt mit einem Zufall rechnen, der, selbst die Möglichkeit als wirklich genommen, das Verständnis seines tiefsten Wesens nicht fördern könnte. Gewiß hat die Verflechtung des jüdischen Volkes in die große Völkergeschichte und die Völker- und Kulturmischung der hellenistischen Zeit auch dem Judentum fremde Gedanken und Vorstellungen vermittelt. Aber sicher nachgewiesen sind nur babylonische und persische Elemente als lebenskräftige Bestandteile des jüdischen Volksglaubens. Es sind zum Teil ganz dieselben Gebilde, die, im Gefolge der Astrologie, Magie, orientalischer Kulte in das griechische Sprachgebiet vordringend, auch ein Ferment der westlichen Religionsgeschichte geworden sind, Dualismus, Angelologie, Dämonologie. Aber während diese Einflüsse seit dem Exil in echt orientalischen, wenn auch schon synkretistisch erweichten Formen das Judentum ergreifen[2], gehen sie bei ihren weiteren Vorstößen nach dem Westen eine Verbindung mit verwandten

[1]) Aehnlich Schwartz, Charakterköpfe II² 120. 121 vgl. Wellhausen zu Mc 15₂. — Schürer II S. 85 ff. [2]) Bousset S. 542 ff. Cumont, Les relig. orient. S. XX: „Bien des croyances de l'ancien Orient sont parvenues en Europe par une double voie, d'abord par le judaisme plus ou moins orthodoxe des communautés de la Diaspora, puis par les mystères païens, importés de Syrie ou d'Asie-Mineure".

griechischen und römischen Vorstellungsformen ein.

Die konvergierende Entwickelung der polytheistischen Religionen im Osten und im Westen hat einen breiten Boden analoger Vorstellungen und verwandter Glaubensformen geschaffen. Der Kontakt der Völker und die Wechselwirkung des Weltverkehrs erhob in hellenistischer Zeit diese parallelen Erscheinungen und zufälligen Berührungen zum Bewußtsein eines gemeinsamen Besitzes, dessen Bestand durch den Prozeß fortschreitender Annäherungen und Ausgleichungen gemehrt und gesichert wurde. Von diesem Standpunkt betrachtet, hat auch das Judentum an diesem gemeinsamen Besitze der Völker in den unteren Schichten des Volksglaubens einen starken Anteil; es zeigt die auffallendsten Berührungen mit dem griechischen und römischen Glauben und hat dem Christentum auf den Weg seiner Weltmission ein Erbe religiöser Vorstellungen und Dispositionen mitgegeben, die, in den heidnischen Religionen wiederkehrend, eine Fülle von Anknüpfungen und Wechselwirkungen erzeugten. Das wichtigste dieser Gebiete ist die Dämonologie und der Geisterglaube überhaupt.

Die bekannten Heilungsgeschichten der Evangelien setzen den allgemeinen Glauben voraus, daß böse Geister in den Leib des Menschen eingehen und sich seinen Willen unterwerfen können, daß Krankheiten und außergewöhnliche Seelenerregungen auf ihr Wirken zurückzuführen sind [1]. Paulus erkennt ein in Rangordnungen gegliedertes Engelreich, Elementar- und Sterngeister, teuflische Scharen [2]. Er führt höhere Offenbarungen auf die Engel zurück, und er redet von der Ausdehnung des Wirkungskreises des Satans und deutet auf die geschlechtliche Vereinigung böser Geister mit den Weibern hin. Die heidnischen Götter sind nicht leere Gebilde menschlicher Phantasie, sondern wirkliche Wesen, und im Götzendienst tritt der

[1]) Conybeare, Christian demonology in Jewish Quarterly Review VIII IX. Bousset S. 381 ff. J. Weiss' Artikel „Dämonen" und „Dämonische" in Herzogs Realencyklopädie[3] IV S. 408 ff. Lucius S. 7. 10 ff. 120 ff. 298. Ueber Josephus vgl. Lewinsky (oben S. 208 [1]) S. 46 ff. — W. Roscher, Ephialtes, eine Abhandlung über Alpdrücken und Alpdämonen, Abhandlung der sächsischen Gesellschaft, philol. histor. Klasse Bd. XX. J. Tambornino, De antiquorum daemonismo, Gießen 1909 (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten VII 3). [2]) Siehe Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, Göttingen 1888. M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Gött. 1909. Auch in Col und Eph. tritt der Glaube an ganze Klassen höherer Geisteswesen hervor. Jud 8—10 (II Petr 2 10—12) hat J. Sickenberger, Festschrift der Schles. Ges. für Volkskunde zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau, 1911 S. 621 ff. gründlich behandelt und gezeigt, daß unter δόξαι gute Engel verstanden sind. — Ueber christlichen Dämonenglauben im allgemeinen s. Harnack, Mission I 108 ff.

Mensch in die Gemeinschaft der Dämonen. Die Fülle der Andeutungen beweist die allgemeine Verbreitung dieses Glaubens, den die gesamte kirchliche Literatur in mannigfachen Variationen bezeugt. Die Art, wie diese Andeutungen und Anspielungen ganz gelegentlich eingestreut werden, bereitet unserem Verständnis die größten Schwierigkeiten, weil uns auch sonst nur gelegentliche Mitteilungen einen Einblick in diese untere Schicht des Glaubens gestatten; aber gerade diese Art beweist, daß Paulus bei seinen Lesern den ganzen Vorstellungskreis als bekannt voraussetzt und auf ihr volles Verständnis rechnen darf. Wir beobachten ein gewaltiges Ringen mit der Welt jener dunklen Mächte, aber der Sieg wird nicht gewonnen kraft der Erkenntnis von der Nichtigkeit der Existenz und der Wirkungen der Dämonen, sondern kraft des Glaubens, daß Christus den Satan und sein Reich überwunden hat und in der Parusie völlig vernichten wird. Es ist nicht sowohl ein Sieg intellektueller Erkenntnis über den Wahnglauben als ein in jedem wahren Christenleben sich immer wiederholender Sieg moralisch-religiöser Kraft über die real und persönlich gedachten Mächte der Finsternis. Weniger wegen seiner heilenden Tätigkeit als wegen der Errettung und Befreiung von der Herrschaft und Tyrannei der bösen Geister wird Jesus der σωτήρ genannt; Erlösung von der Sünde, vom Tode, vom Gericht ist nur der weniger sinnfällige Ausdruck für dieselbe Sache.

Auch in der griechisch-römischen Welt ist der Glaube an die den Luftkreis und die Welt erfüllenden guten und helfenden, bösen und schädlichen Geister eine Macht. Er wurzelt in alten und tiefen Schichten des Volksglaubens und hat sich durch die Jahrhunderte lebendig erhalten [1]. Seine Aufnahme in die philosophische Religion (S. 149. 207) und die fortgesetzten Bemühungen der heidnischen Theologie um eine Theorie der himmlischen Hierarchie und des Geisterreiches bezeugen die wachsende Macht dieses Vorstellungskreises. Auch die monotheistische Spekulation hat, indem sie, die christliche Betrachtung vorbereitend, die Götter zu Dämonen degradiert und ihnen schädliche Wirkungen zuschreibt (S. 161), den Dämonenglauben verstärkt. Die Religionen der Naturvölker bieten noch heute auffallende Parallelen zum antiken Polydämonismus. Seinen Ursprung verdankt dieser keineswegs erst orientalischen Einflüssen, wohl aber Verstärkung, Bereicherung, erhöhtes Ansehen. Wir wissen jetzt, welche Bedeutung in der babylonisch-assyrischen Religion der Glaube an die den Menschen von allen Seiten umlauernden und gefährdenden bösen Geister hatte [2]. Die nach dem Westen vordringende Magie

[1]) Geffcken S. 216 ff., über den Roman s. Rohde S. 464. 465. 494. 525.
[2]) S. außer der bei Weiss verzeichneten Literatur W. Heitmüller, Forschungen zur Religion und Lit. des Alten und Neuen Testaments II S. 185 ff. und die

hat diesen Glauben verbreitet und mit griechisch-römischen Vorstellungen verschmolzen. Der Parsismus hat dann, babylonische Vorstellungen sich einverleibend und weiter tragend, den Glauben an den Kampf der Reiche der guten und bösen Geister und den Dualismus nach dem Westen verbreitet [1]. Auf dem Gebiete der Dämonologie hat der Orient durch sehr verschiedene Vermittelungen und Vorstöße auf das Judentum wie auf die griechisch-römische Welt gewirkt und die Ausgleichung der Religionen in einer Weise gefördert, daß die Scheidung der im Volksglauben verbundenen Elemente und die Nachweisung ihres Ursprunges der wissenschaftlichen Analyse oft gar nicht erreichbar ist. Es gab heidnische wie christliche und jüdische Exorzisten [2]. Die Kenntnis der heiligen Namen, welche die unfehlbare Wirkung ausüben [3], und der peinlich genaue Gebrauch der Formeln sind bei ihnen allen wesentliche Mittel der Kunst [4].

Die profanen Erzählungen von Dämonenbeschwörungen erinnern vielfach an die christlichen. Lucian (Philopseudes 17) erzählt von einem Syrer, »der alle Mondsüchtigen (καταπίπτοντας πρὸς τὴν σελήνην), wenn sie die Augen verdrehen und den Mund voll Schaum haben [5], gesund macht und genesen für hohen Lohn entläßt. Denn wenn er an die Liegenden herantritt und sie fragt, woher sie in den Körper eingedrungen sind, so schweigt zwar der Kranke, der Dämon aber antwortet, griechisch oder barbarisch oder in der Sprache seiner Heimat redend, wie und woher er über den Menschen gekommen ist. Er aber treibt ihn dann durch Beschwörungen und, wenn der Dämon nicht gehorcht, durch Drohungen [6] aus. Ich wenigstens sah ihn schwarz und rußig ausfahren«. Die Teilnehmer des Gesprächs bei Lucian bestätigen diese Erfahrung und erläutern sie durch ähnliche Geschichten [7]. Sie sind alle von der Existenz der Dämonen,

vortreffliche Uebersicht von Fossey, La magie assyrienne, Bibl. de l'école des hautes études. Sciences religieuses, vol. XV Paris 1902, o. S. 190. [1]) Cumont. Rel. orient. S. 224 ff. 281 ff. [2]) S. W. Kroll, Arch. für Religionswiss. VIII Beiheft S. 36. 37 und das reiche Material bei Tambornino. [3]) S. o. S. 174 und z. B. den Londoner Papyrus bei Kenyon S. 67, 76 ff. ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων . . . καὶ κατὰ τῶν φρικτῶν ὀνομάτων . . . παράδος τὸν κλέπτην. Tambornino S. 77 ff. 80, Deissmann, Bibelstudien S. 42, Heitmüller. [4]) Jesus zeigt sich von traditionellen Formen auch hier frei, was schon den späteren Christen aufgefallen ist, s. Weiss S. 414. [5]) Vgl. Mc 9 18 (Tambornino S. 93). Ueber das Reden der Dämonen Tambornino S. 89. 108, über den wahrsagenden Geist der Magd Act. 16 16 Tamb. S. 94. [6]) Vgl. z. B. das ἐπιτιμᾶν Mc 1 25. 3 12 (Tambornino S. 78). Auf Mc 1 25 φιμώθητι fällt ein besonderes Licht durch Rohdes Nachweis (Psyche II S. 424), daß das Wort besonders von Beschwörungen gebraucht wird. [7]) Die folgende Geschichte von der Geisterbeschwörung mittels eines Ringes hat eine Parallele bei Ps. Plutarch De fluviis 16, 2, aber auch bei Josephus (Bousset S. 388, Tambornino S. 106). Eisen gilt als Schutz gegen Dämonen, s. Gruppe S. 895, Tambornino

der Möglichkeit ihres Eingehens in menschliche Leiber und ihrer Austreibung überzeugt. Philostrats Leben des Apollonios [1] bietet ähnliche Erzählungen, die früher, als man fälschlich der Schrift eine gegen das Christentum gerichtete Tendenz zuschrieb, als Nachbildungen der evangelischen Erzählungen angesehen wurden, in Wahrheit die auffallende Verbreitung gleichartiger Vorstellungen beweisen. Ein Weib fleht den Apollonios an, ihren sechzehnjährigen Sohn zu heilen, der schon zwei Jahre von einem Dämon besessen ist. Der treibt ihn an wüste Stätten [2], verändert seine Sprache und den Ausdruck seiner Augen, droht ihn in den Abgrund zu stürzen. Der Wundermann gibt ihr einen Brief an den Geist ξὺν ἀπειλῇ καὶ ἐκπλήξει (III 38). Wie hier ein erotisches Motiv des Dämon angedeutet wird, so erzählt Philostratos anderweitig von dem Liebesverhältnis der Empusa oder Lamia mit Jünglingen (IV 28, VIII 7 S. 315, 11 K. II 4), eines Satyrn mit Weibern (VII 27). IV 10 entdeckt Apollonios in Ephesos in der Gestalt eines blinden Bettlers den Pestdämon und läßt ihn von der Menge steinigen. Er sprüht Feuer aus den Augen und nimmt die Gestalt eines Hundes an. IV 20 sagt Apollonios einem Jüngling, der seine Lehre verachtet, auf den Kopf zu, daß er einen Dämon habe. Der Dämon läßt ihn abwechselnd lachen und weinen. Auf die Drohungen des Apollonios verspricht er, flehend wie ein Gemarterter [3], den Jüngling zu lassen und keinen Menschen mehr zu überfallen, und fährt dann in eine Bildsäule.

Die Hypostasierung der Krankheiten und ihre Herleitung von Geistern teilt das Christentum mit seiner Zeit [4]. Wie die Krankheiten überhaupt, so wurden von den Griechen schon seit ältesten Zeiten besonders epileptische Zufälle, Aeußerungen von Geistesstö-

S. 83, Nordens Kommentar zur Aeneis VI S. 163. 201 und Archiv für Religionswiss. X S. 41 ff. — [1]) Sein Heroikos erzählt von Epiphanien der alten Heroen in der troischen Landschaft auf Grund volkstümlicher Ueberlieferungen (Rohde. Psyche II S. 350. 351). [2]) Mc 5 2. 3. Mt 12 43. Die Dämonen weilen gern in der Einöde oder bei Gräbern: Tambornino S. 99, Bousset S. 389. 390, R. Wünsch in der S. 214[2] genannten Festschrift S. 23 ff. — Die Erzählung von den unsauberen Geistern, die in die Herde Säue fahren, läßt sich durch die von Wünsch besprochenen Vorstellungen durchaus erklären. Danach wird das Dämonische oft durch Verwünschungen ins Meer geworfen oder zu bestimmten Tieren (z. B. Ziegen oder Raben) gesandt, und der Gedanke, daß dem weggeschickten Uebel ein Ersatz geboten werden muß, klingt in manchen volkstümlichen Wendungen an. Auch die Vorstellung vom panischen Schrecken kann noch eingewirkt haben. So bleibt nur auffallend, wie die Geschichte von Jesus erzählt werden konnte; Wellhausens Annahme einer Uebertragung scheint mir wahrscheinlich. [3]) Vgl. auch S. 145, 47. Kayser δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν (Mc 5 7) αὐτὸ μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν ὅ τι εἴη. Ueber die genaue Parallele jener ganzen Geschichte in den Petrusakten s. Reitzenstein, Wundererzählungen S. 54. [4]) Lc 13 11 πνεῦμα ἀσθενείας, erläutert von Reitzenstein, Poimandres S. 19.

rung und Tobsucht aus der Besessenheit durch eine Gottheit oder durch einen Dämon erklärt [1]. Schon eine hippokratische Schrift bekämpft die Auffassung der Epilepsie als heiliger Krankheit und ihre Behandlung durch Entsühnungen und Reinigungen, wie Zauberer und Sühnpriester sie anwandten [2]. Man darf nicht annehmen, wie es geschehen ist, daß die Praxis des Exorzismus überhaupt aus dem Orient stamme, sondern nur, daß die orientalische Magie sich mit den verwandten bei den Griechen üblichen Mitteln verbunden und sie sich unterworfen habe. Und trotz aller Polemik gegen heidnische Magie haben die Christen doch ein ganz analoges System von Beschwörungen und Praktiken ausgebildet [3]; nur andere Mächte und Namen waren in ihm wirksam, und die Christen bestreiten den Heiden, wie christliche Parteien sich unter einander, die Kräfte ihrer Mittel.

Der antike Mensch, der den Begriff des Naturgesetzes nicht kennt, sieht in natürlichen und außergewöhnlichen Handlungen und Vorgängen leicht göttliches Eingreifen; ein Wunderproblem gibt es für den naiven Glauben nicht, und das gilt für Heiden wie für Christen. Die Heilberichte des epidaurischen Asklepiostempels (o. S. 163), eine seltsame tendenziöse Mischung von Priestermache und Naivetät, finden ihre Fortsetzung in den Heilwundern, die später Augustin sammelt und zur Grundlage erbaulicher Betrachtungen macht oder die zu Ehren der christlichen Heiligen, die die Praxis der heidnischen Heilgötter in ähnlichen Formen fortsetzen, zusammengestellt werden; und die Wundergeschichten im Leben des Apollonios und in den Romanen erinnern vielfach an den Wunderapparat der apokryphen Apostelgeschichten. An Vespasian tritt in Alexandria ein Blinder und bittet ihn auf Grund einer Offenbarung des Serapis, seine Augen mit Speichel zu bestreichen; ein anderer bittet ihn, auch unter Berufung auf den Gott, seine gelähmte Hand mit der Fußsohle zu berühren. Das Heilverfahren glückt, trotz der starken Bedenken des künftigen Kaisers [4]. Die Art, wie die Dämonenaustreibungen und die Wunderer-

[1]) Usener, Götternamen S. 294. Ebenso realistisch wird ja mit gleicher Psychologie die Mantik aufgefaßt, s. Nordens Komm. zur Aeneis VI S. 143 ff. Ueber das Ausspeien vor Kranken (Gal 4 14), das mit der dämonologischen Auffassung der Krankheiten zusammenhängt und apotropäisch wirkt, s. die Leipz. Ausgabe von Theophrasts Charakteren 1897 S. 133, Helm (o. S. 39) S. 26 [1], Abt. (o. S. 163 [1]) S. 260. 261. — In der 1. Auflage hatte ich u. a. die Aussage des Paulus vom Engel, der ihn schlägt II Cor 12 7 (s. Lietzmann und meine Schrift De fabellis S. 24) auf Epilepsie gedeutet, halte aber jetzt diese Hypothese für unsicher, da umsichtige Mediziner (s. Theol. Lit. Zt. 1911 Sp. 235. 236) erklären, daß das Material zur Diagnose nicht ausreicht. [2]) Wilamowitz, Lesebuch VI 1, Rohde, Psyche II 17 [1]. 84 [3]. [3]) S. Tambornino und auch G. Kropatscheck, De amuletorum apud antiquos usu, Diss. Greifswald 1907; R. Boese, Superstitiones Arelatenses, Diss. Marburg 1909. [4]) Tac. Hist. IV 81, Suetons Ves-

zählungen der Evangelien von der jüdischen und heidnischen Polemik behandelt werden, wie die Absicht nicht so sehr auf Bestreitung der Tatsächlichkeit wie auf Abschwächung durch Analogien gerichtet ist, zeigt, wie weit die Gemeinsamkeit dieser Vorstellungen reicht [1].

Christlicher und heidnischer Wunderglaube der Zeit sind der Art nach nicht unterschieden, und auch das Christentum nimmt an der Steigerung dieses Glaubens, wie sie mit dem Anwachsen der religiösen Grundstimmung des späteren Altertums verbunden ist, Anteil. Wir beobachten sie schon in dem sich dann weiter ausbreitenden mythischen Realismus der Apokalypse, in den Engelerscheinungen in den Schriften des Lukas, in der größeren Massivität und geflissentlichen Beglaubigung der Wunder des johanneischen Evangeliums. Besonders bemerkenswert ist ein jetzt sich ausbreitender Zweig heidnischer Literatur [2], die den Beweis des Glaubens durch Wunder geben und den bösen Unglauben in einer Flut frommer Geschichten ersäufen will. Schon Poseidonios, den Cicero De div. I benutzt, hat diesen Beweis der Tatsachen nicht verschmäht, Reste einer solchen Sammlung besitzen wir von Phlegon (II. Jahrh. n. Chr.), und Proklos nennt noch die Quellen, aus denen er eine Auslese hübsch erzählter Geschichten von Totenerweckungen, Geistererscheinungen und Jenseitsvisionen mitteilt. Lucians Philopseudes parodiert diese Literaturgattung, indem ein um das Krankenlager des Eukrates versammelter Kreis durch solche Geschichten den ungläubigen Tychiades zu bekehren und zu beweisen sucht, daß bei Gott alle Dinge möglich sind. Die Motive dieser Geschichten sind vielfach von den Christen verwertet worden [3], die auch die ganze Art dieses Beweisverfahrens fortgesetzt haben.

Die Dämonologie und Angelogie ist das Gebiet, auf dem das Chri-

pasian 7, Dio Cassius LXVI 8. (Ueber den Speichel vgl. Mc 7 33 8 23 Joh 9 6, Gruppe S. 890.) Die Bedenken und die starke Rationalisierung der Erzählungen werden wir auf Rechnung der gebildeten Schriftsteller setzen, die es nicht über sich bringen, die volkstümlichen Legenden unverändert weiter zu geben. Viele beachtenswerte Parallelen zieht Reitzenstein, Wundererzählungen, z. B. S. 120 ff. für die wunderbare Befreiung aus dem Gefängnisse, S. 125 für das Wandeln auf dem Wasser (vgl. Abt S. 129 [2]; O. Immisch, Arch. für Religionswiss. XIV 459). Aus ähnlicher Vorstellung ist geflossen Mc 4 41 τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ und Apul. Met. VI 9 *iam iam sursum respicit et deam spirat mulier quae . . . ventis ipsis imperat.* Heilwunder, die durch die Hand. im Traum, durch Bilder geschehen, auch christliche, behandelt O. Weinreich, Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten VIII 1. [1]) W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der Apokryphen, Tüb. 1909 S. 366 f. [2]) H. Diels, Sibyll. Blätter S. 22, Wendland, De fabellis S. 7 ff. [3]) Wendland, De fabellis 25 ff., Festschrift der Schles. Ges. für Volkskunde, Breslau 1911 S. 33 ff., wo ich die modernen Forschungen auf diesem Gebiete angeführt habe.

stentum von Anbeginn tiefere Beziehungen zu den polytheistischen Religionen aufweist. Aber dies Verhältnis gründet sich auf Anschauungen, die längst ein integrierender Bestandteil des jüdischen Glaubens geworden waren und, zunächst vom Judentum übernommen, erst in der weiteren Auseinandersetzung mit dem Heidentum den verwandten profanen Vorstellungen angepaßt und angenähert sind. Schon in der urchristlichen Literatur mehren sich dann mit der fortschreitenden Entwickelung die Entlehnungen heidnischer Anschauungen und Motive, die Anklänge und Beziehungen auf die hellenistische Vorstellungswelt. Der Eintritt des Christentums in die griechisch redende Welt, die Beteiligung von Heidenchristen, die ihren früheren geistigen Besitz nicht wie ein Gewand ablegen konnten, sondern einen Teil desselben in die Kirche hinübernahmen, bringt notwendig das Einströmen hellenistischer Kulturelemente mit sich. Das Maß dieses Einflusses ist durch die Nationalität, durch die höhere oder niedrigere Bildung des einzelnen bedingt. Aber im allgemeinen beobachten wir ein stetiges Wachstum, je mehr wir von den ältesten Schriften und Schichten der urchristlichen Literatur zu den jüngeren vordringen. Das wird später bei Betrachtung der einzelnen Schriften gezeigt werden. Seit dem Uebergange des Christentums in die heidnische Welt sind hellenistische Vorstellungen auch in den Christusglauben [1] eingedrungen und zu den älteren jüdisch bestimmten Vorstellungen hinzugetreten. Der Glaube der Jünger hatte das Aergernis der Kreuzigung mit sieghafter Kraft überwunden. Die Erscheinungen des Verklärten und der Auferstehungsglaube hatten ihre Anschauung, daß in Jesus der Messias erschienen sei, bestärkt, aber zugleich gewandelt und geweitet. Der Kreuzestod wurde in ihren Messiasglauben aufgenommen und gewann seine besondere Heilsbedeutung. Die Hoffnung der Errichtung des Reichs, die sie einst als Abschluß des irdischen Lebens Jesu erwartet hatten, wurde jetzt mit der zweiten Erscheinung des zum wahren himmlischen Messias erhöhten Jesus verknüpft. Mit dieser Parusie verband sich in verschiedener Fassung die ganze bunte Fülle der messianischen Erwartungen des Judentums, und dem Erhöhten fielen mit der erweiterten Machtstellung die Prädikate des Gottessohnes [2], des Herrn, des Königs zu. In solchen Ausdrucksformen bewegt sich auch Paulus' aus inniger Christusmystik geborenes Bekenntnis, in dem die jüdi-

[1]) Vgl. J. Weiß, Christus (Religionsgesch. Volksbücher I 18. 19), Holtzmann, Neutestamentl. Theol. I 423 ff. 295 ff., Bauer (o. S. 123) S. 114 ff. Meine Skizze will nur die hellenistischen Momente der Christologie hervorheben. Für die ältere Entwickelung verweise ich vor allem auf J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien [2], Berlin 1911 S. 70 ff. 147 ff. [2]) S. E. Schwartz, Gött. Nachr. 1908 S. 151.

schen Würdenamen fehlen oder zurücktreten, aber das jüdische Messiasbild doch stark einwirkt. Ihm ist Jesus Gottessohn und Herr, der himmlische Messias, ein höheres Geisteswesen, das präexistent schon in der Geschichte Israels, ja bei der Weltschöpfung (I Cor 8 6) [1] als göttlicher Mittler gewirkt hat und durch die Auferstehung wieder zur göttlichen Herrlichkeit erhoben ist.

Die Religion Jesu hat, nachdem sie schon umgebildet war zu einer Lehre von Jesus und zum Christuskult, sich die Welt erobert. Manche Attribute Christi waren den Griechen und Römern längst in einer besonderen Klangfarbe vertraut. Göttersöhne hatten sich seit der hellenistischen Zeit die Herrscher oft genannt [2], und die Bezeichnung des Gottes, dann auch des Herrschers als κύριος hatte sich mit der Propaganda der orientalischen Kulte verbreitet [3]. Andere Attribute sind erst auf dem Boden hellenistischer Religiosität zugewachsen oder haben doch erst dort ihre feste Prägung erhalten. Durch jüdische Vorstellungen und das Bild, das die Evangelien von Jesus als Arzt der Kranken und Heiland der Seelen zeichnen, vorbereitet, hat der Begriff σωτήρ doch erst durch den Einfluß seines griechischen Gebrauches von Göttern und vor allem von Herrschern (o. S. 126. 119) eine der festen Formen gewonnen, in denen auch den Heiden der Eindruck von der die menschliche Sphäre überragenden Bedeutung Jesu anschaulich gemacht werden konnte [4]. II Tim 1 8 ff. Tit 1 2—4. 2 11 ff. 3 4 ff. tritt, auf Christus angewandt, ein Komplex von Vorstellungen auf, der in ähnlicher Verbindung im hellenistischen und römischen Herrscherkult begegnet: Die Epiphanie [5] des Soter, die allen Menschen Heil und Licht bringt, die Verbindung θεὸς καὶ σωτήρ, die Ewigkeit seiner Person und seiner Wirkungen, seine χάρις und δόξα, seine φιλανθρωπία. Der jüdische Messiasbegriff war dem Heiden fremd, der Weltheiland [6] war ihnen faßlich; er brauchte nur altgewohnte Hoffnungen und Ideale an Christus — das Wort wurde allmählich aus der Amtsbezeichnung zum Eigennamen — zu knüpfen und in seiner Person verbürgt zu finden. Die Verbreitung des Soter-Begriffes läuft der Loslösung des Christentums von seinem Mutter-

[1]) Col. 1 15—17 kommt in seinen Aussagen von Jesu Schöpferwirksamkeit Joh schon ganz nahe, vgl. Hebr 2 10 1 2, J. Weiß, zu I Cor S. 226. [2]) Deißmann, Licht vom Osten[2] S. 260. Ich verstehe die Anwendung der von den Kaisern ausgesagten Ehrentitel auf Christus als naive Uebernahme und Produktion aus gleichartigen Motiven, während D. in der Annahme bewußter Antithese und Kontrastierung sehr weit geht. [3]) Lietzmann zu Rom 10 9 und Deißmann S. 263 ff. Ueber κύριος καὶ θεός (Joh 20 28) s. Deißmann S. 274, über βασιλεὺς βασιλέων S. 275. [4]) Wendland, Σωτήρ, Zeitschr. für neutest. Wiss. V S. 335 ff. H. Lietzmann, Der Weltheiland, Bonn 1909. [5]) Ueber die hellenistischen Begriffe ἐπιφάνεια und παρουσία s. Deißmann S. 278 ff., o. S. 127. [6]) σωτὴρ τοῦ κόσμου Ev. Joh 4 42 I Joh 4 14.

boden und seinem Hineinwachsen in die hellenistische Kulturwelt parallel.

Neben den verschiedenartigen, bald mehr im Judentum bald mehr im Hellenismus wurzelnden Bezeichnungen der Würde und Größe des Herrn stehen verschiedene Versuche, die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen abzuleiten und zu erklären. War die Vorstellung, daß in der Taufe Gottes Geist sich auf ihn gesenkt habe und er zum Gottessohne erkoren sei, auf jüdischem Boden gewachsen, so geben für die Erklärung der Göttlichkeit aus der wunderbaren Empfängnis griechische Legenden und Mythen die treffendsten Parallelen [1]. Und die Tatsache, daß die übernatürliche Geburt mit anderen Aussagen des Lukas in Widerspruch steht, 1 34. 35 sich als eine den Zusammenhang störende Interpolation verrät, daß die göttliche Geburt bei Mt mit andern Erzählungen griechischen Ursprungs [2] vom bedeutungsvollen Sterne, von den Magiern, vom Kindermord in Bethlehem verbunden ist, machen es wahrscheinlich, daß die Vorstellung der jungfräulichen Geburt und physischen Gottessohnschaft erst in den Zeiten, wo das Evangelium sich mit der hellenistischen Welt berührt hatte, ausgebildet und in das Evangelium des Lukas interpoliert, dem des Matthäus mit andern Legenden vorgesetzt ist.

Die so sich steigernde metaphysische und kosmische Bedeutung Christi schien ihren erschöpfenden Ausdruck in der Gleichsetzung mit dem für göttliche Mittelwesen in hellenistischer Theologie (o. S. 113) und bei Philo (S. 207) gebräuchlichen Logosbegriff zu finden. Nun ist der Logos des johanneischen Evangeliums freilich mehr schöpferisches Wort Gottes im jüdischen Sinne als physische Potenz im stoischen. Dennoch scheint mir seine Ableitung aus jüdischer Spekulation allein nicht durchführbar. Es wird schon kein Zufall sein, daß vor dem üblichen jüdischen Ausdruck ῥῆμα θεοῦ der λόγος bevorzugt ist, und gesetzt dies wäre erst unter dem Einflusse der Identifizierung mit Jesu Person geschehen, so ließe sich wenigstens die Annahme, daß dabei der hellenistische Logosbegriff mitgewirkt habe, nicht ausschließen. Und sie erscheint um so wahrscheinlicher, als die in der hellenistischen, besonders auch ägyptischen Theologie übliche Gleichsetzung individueller Götterpersonen mit dem im Sinne

[1]) Usener, Weihnachtsfest[2] Bonn 1911 S. 71 ff.; Wilamowitz, Herakles I[1] 297; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten VI), bes. S. 23 ff.; Holtzmann I 480 ff. [2]) Usener a. a. O. S. 79 ff.; Ders., Geburt und Kindheit Christi, Vorträge und Aufsätze, Lpz. 1907 S. 161 ff.; A. Dieterich, Z. f. neutest. Wiss. III 1 ff. (= Kleine Schriften 272 ff.). — Die Verbreitung des Motives, daß beim Tode der Lieblinge der Götter die Sonne sich verfinstert, bespricht Usener, Rh. M. LV 286.

auch des weltschaffenden Wortes gefaßten λόγος erklären kann, wie der Begriff nicht nur auf den Träger der neuen Offenbarung übertragen, sondern auch als allgemein bekannt vorausgesetzt werden konnte [1]. Die Vorstellung vom Logos, die neben die Messiastheologie tritt, wird dann das Schema, durch das Christi kosmische und ethische Bedeutung verständlich gemacht wird, die weite Eingangspforte für hellenistische durch Philon und den Platonismus besonders vermittelte Spekulationen.

Aus wunderbaren Offenbarungen hervorgegangen und mit der wachsenden Kraft der Gemeinde von immer hellerem Abglanz göttlicher Herrlichkeit umstrahlt, aus der enthusiastischen Erwartung der Parusie neue Nahrung ziehend, barg der Christglaube Geheimnisse des religiösen Lebens in sich, welche die christliche Verkündigung auf einen erschöpfenden Ausdruck zu bringen sich unzureichend fühlte. Schon in dem ältesten christlichen durch die jüdische Apokalyptik verbreiteten Sprachgebrauch ist die Lehre von Christus und vom Heile Mysterion, Geheimnis. Justins Parallelisierung der Mysterien des heidnischen und christlichen Kultes und der gnostische Begriff des Mysteriums als des esoterischen und pneumatischen, der mit Clemens in die katholische Entwicklung eingeht, sind die wesentlichen Etappen fortschreitender Hellenisierung des Begriffes. Dazu tritt in der lateinischen Entwicklung die von den heidnischen Initiationsriten der Mysterien übertragene Bezeichnung der Taufe als *sacramentum*, d. h. der feierlichen eidlichen Verpflichtung, die der christliche Soldat seinem Herrn gegenüber eingeht [2].

[1]) R. Reitzensteins S. 206[1] zitierte Ausführungen. E. Schwartz sagt Gött. Nachr. 1908 S. 555. 556: „Einen göttlichen Logos, der von Gott zur Menschheit die Brücke schlägt und zwischen beiden steht, kennt die Stoa nicht", aber das gilt nur für die alte strenge Schullehre, nicht für die Verbindung der Philosophie mit allegorisierter Götterlehre. (So charakteristisch für Joh der absolute zusatzlose Logos ist, zeigt er doch noch 12 48 ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν. ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρα ein Schwanken zwischen persönlicher und begrifflicher Fassung ganz wie Act 10 36 τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν (vgl. Cornut o. S. 113[1]) τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ οὗτός ἐστιν πάντων κύριος, wo Blaß κύριος streicht). Und daß die stoische Unterscheidung von λόγος als Gedanke und Wort (ἐνδιάθετος und προφορικός) auch auf die Gottheit angewandt wird und der Uebergang des einen in den andern den Schöpfungsakt darstellt, zeigt Plut. De Iside 62 p. 376 C. Endlich scheint mir Aristides' Zeusrede (besonders § 9 Bd. II 340 K.) Ton und Stilfarbe des Prologes vortrefflich zu erläutern und neben den jüdischen Parallelen alle Beachtung zu verdienen, s. auch H. Usener Rh. M. LV 293. Der Evangelist brauchte nicht Heraklit oder Philon zu lesen, um vom hellenischen Logosbegriffe berührt zu werden. — Der prädikative Gebrauch von θεός 1 1. 18 ist griechisch, nicht jüdisch, und für die mit dem Logos verbundenen Begriffe φῶς und ἀλήθεια gibt die hermetische Literatur (vgl. auch Albinos' Eisagoge c. 10 S. 165 Hermann) die besten Parallelen. [2]) S. den scharfsinnigen

Wann die in den Mysterienreligionen üblichen Sakramente und die dort herrschenden Vorstellungen von der Einigung mit der Gottheit durch Initiationsakte und Genuß geweihter Speise, von den magischen Kräften des Wortes (o. S. 155) auf Abendmahl und Taufe[1] einzuwirken begonnen haben, ist schwer zu entscheiden. Das Essen des Leibes Christi und Trinken seines Blutes bei Joh weist deutlich in diese Richtung. Aber wahrscheinlich ist dieser Einfluß schon für Paulus in Betracht zu ziehen. Denn seine Christusmystik ist den Stimmungen der gleichzeitigen Mysterienreligionen verwandt, und es entspricht der Art, wie die Mysterienkulte Leiden und Erlösung des Gottes und seiner Gläubigen parallelisieren (o. S. 155. 179 f.), wenn nach Paulus der Gläubige in Christus lebt und leidet, mit ihm (in der Taufe) begraben, gekreuzigt, gestorben und auferweckt ist. Und schon die kirchliche Institution des Kultmahles mag nach dem Vorbilde heidnischer Kulte eingeführt sein[2]. Die Eucharistie ist dann von der Agape gelöst und durch die Aufnahme des Opfergedankens dem heidnischen Opfer genähert worden. Auch die Ausbreitung der Taufe, die die jüdische Beschneidung ersetzte, mag schon durch dieselben Einflüsse gefördert sein, unter denen sich ihr sakramentaler Charakter ausgebildet hat. I Cor 15 29 ist schon im Brauche einer stellvertretenden Taufe für die korinthische Gemeinde eine magische Auffassung der Taufe vorausgesetzt, die Paulus selbst wenigstens nicht ablehnt. Das Taufen in »den Namen Christi«, der Glaube an die Kraft der Formel und der Namen, die Mitteilung des Geistes durch Handauflegung weisen auch auf verwandte hellenistische Erscheinungen. Die Wirksamkeit des Christusgeistes wird vielfach naturhaft vorgestellt. Die Wiedergeburt wird Joh 3 5 Tit 3 5 ans Wasser geknüpft, und dem Ignatius sind Brot und Wein des Abendmahls ein Heilmittel der Unsterblichkeit. Aber die urchristliche Vorstellung, daß die Taufe eine völlige Entsündigung bedeute und es für die nach ihr begangenen Sünden keine Buße gebe, und das darin zum Ausdruck kommende Ideal der Heiligkeit der Gemeinde tritt in starke Spannung zur Erfahrung und Wirklichkeit, und dieser Wi-

Aufsatz H. von Sodens, Z. für neutest. Wiss. XII 188 ff. (dem ich aber nicht zugeben kann, daß die Eschatologie ursprünglich das eigentlich konstituierende Merkmal dieses Mysteriums ist) und für die spätere Entwickelung G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Gött. 1894. [1]) Abendmahl: s. Holtzmann I 364 ff. 457 ff. II 200 ff., der über die ganze neuere Literatur orientiert, Löschcke a. a. O. S. 17. 24, J. Weiß zu I Cor., besonders S. 257. 293 ff., Clemen a. a. O. S. 185 ff. Taufe: Holtzmann I 448 ff. II 195 ff., H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum, Tüb. 1908, Clemen S. 165 ff. [2]) Ueber Mahle εἰς μνήμην eines Verstorbenen s. Lietzmann zu I Cor 11 21, über die paulinische Parallele vom Opfermahl und Herrnmahl dens. zu I Cor 10 21.

derspruch bestimmt die Ausgestaltung der kirchlichen Bußdisziplin. Arkandisziplin, Unterscheidung von Geweihten und Ungeweihten und von verschiedenen Stufen der Weihe, der ganze Apparat der Mysterienterminologie ist in die Praxis und noch mehr in die Theorie der Kirche eingedrungen. Nicht nur in gnostischen Konventikeln, sondern auch in Gemeinden der Großkirche schließen sich an die rituelle Ausgestaltung der Sakramente vielfach antike Sonderbräuche an[1].

Der christliche Gottesdienst ist aus dem jüdischen herausgewachsen (S. 209). Die liturgischen Abendmahlsgebete der Apostellehre schließen sich an jüdische an. Aber bald macht sich auch hier in der Formensprache hellenistischer Einfluß geltend. Das tritt besonders deutlich in dem Gemeinde- und Dankgebet I Clem hervor. Die Grundlage der in den apostolischen Konstitutionen erhaltenen »clementinischen Liturgie« gehört dem II Jahrhundert an und geht wohl ebenfalls auf ein jüdisches Muster zurück. Aber ein Teil der Liturgie, der Preis Gottes aus der Natur, der hier hymnenartig wie in den Engelsgesängen des Faustprologes erklingt, zeigt engen Anschluß an die stoische Theodicee des Poseidonios, die hier direkt oder, worauf Spuren bei Philo deuten, durch hellenistisch-jüdische Vermittlung benutzt ist. In einer christlichen Gebetsammlung, die wir aus einem Papyrus des III Jahrhunderts kennen gelernt haben, ist ein heidnisches Gebet des Poimandres aufgenommen, das aber kaum liturgisch gebraucht wurde[2].

2 Urchristliche Motive im Gegensatz und in der Annäherung an den Hellenismus

Das Thema haben behandelt Norden, Kunstprosa S. 452 ff.; EvDobschütz, Das Christentum (Wiss. und Bildung 50), Lpz. 1908 S. 42—68, MWundt, Griech. Weltanschauung (aus Natur und Geisteswelt 329) Lpz. 1910 S. 115—130 (s. Theol. Lit.Zt. 1911 Sp. 102 ff.).

Und dennoch darf man sagen: Das Urchristentum steht der griechisch-römischen Kultur fremd gegenüber. Christentum und Weltkultur sind Größen, die zunächst kein inneres Verhältnis zu einander haben. Bis gegen die Mitte des II Jahrhunderts herrscht diese kulturfremde Richtung vor. Die Elemente der höheren hellenistischen Kultur dringen wohl aufs Christentum ein, aber sie halten sich mehr an der Peripherie, und sie tragen den Charakter des Zufälligen und

[1]) H. Usener, Milch und Honig, Rh. M. LVII 177 ff., W. Kroll, Alte Taufbräuche (o. S. 216[2]); J. Heckenbach, De nuditate sacra, Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten IX 3 S. 64—68. [2]) Löschcke S. 11 ff.; Th. Schermann, Texte und Untersuchungen XXXIV 2b; R. Reitzenstein und P. Wendland, Zwei angeblich christliche liturgische Gebete, Gött. Nachr. 1910 S. 324 ff. und Gött. Anz. 1911 S. 550 ff.

Sporadischen, des Unbewußten und Unbeabsichtigten. Die κοινή, die durch Paulus das Organ christlicher Propaganda wird, vermittelt hellenistische Vorstellungen und hellenisiert christliche Begriffe; aber es sind, wie wir sahen, zunächst volkstümliche Vorstellungen und Ausdrucksmittel, die dies Stadium des Hellenisierungsprozesses dem Christentum nahe bringt. Es ist bezeichnend, daß die älteste christliche Literatur weniger die literarische κοινή als die Unterströmung des gesprochenen Vulgärgriechisch verwendet, der Einfluß der attizistischen Richtung und die Rücksicht auf die höheren Forderungen der Literatursprache erst bei Lukas leise wahrnehmbar zu werden beginnt.

Dem papiernen Zeitalter ist die Tatsache nicht ohne weiteres verständlich, daß Jesus nichts geschrieben hat. Kluge Leute haben darin ein Manko gefunden, und Theologen haben öfter recht seltsam die Gründe erörtert, die Jesus zu dem Verzicht bestimmt hätten, als ob er überhaupt die Möglichkeit erwogen haben müsse, und sie haben die besondere Absichten zu enthüllen gesucht, aus denen heraus die göttliche Vorsehung diesen Weg der Offenbarung nicht gewählt habe[1]. Solche Problemstellungen beweisen die Unfähigkeit, sich in Zeiten und Kreise zu versetzen, in denen das lebendige Wort mehr gilt als das Buch. Sokrates und Epiktet haben auch nicht geschrieben, weil sie Wichtigeres zu tun hatten, und selbst der größte Meister des Stiles, Plato, sieht im Phädros die Schrift als einen kümmerlichen Notbehelf für das lebendige Wort an. Es ist ebenso bezeichnend, daß Petrus und Johannes und Jakobus nicht geschriftstellert haben, wie daß die Kirche bald darin einen Mangel sah, der beseitigt werden mußte. Wie das älteste Christentum kulturfremd ist, so ist es auch ursprünglich unliterarisch. Die ältesten Briefe sind wirkliche Briefe, noch keine Literatur. Die λόγια und die Evangelien dienen dem Zwecke der Erbauung und Unterweisung. Auch ihnen fehlt anfangs das entscheidende Merkmal der Literatur, die technisch-buchhändlerische Edition und Verbreitung; daher der fluktuierende und unsichere Zustand der ältesten Texte, den erst die Kanonisierung zu beseitigen begonnen hat.

Christi Verkündigung hat kein Verhältnis zur höheren Weltkultur, weil diese in den Horizont seiner Umgebung nicht hineinreicht. Wesentlich darauf beruht der Eindruck der Unmittelbarkeit und unvergänglichen Frische, der natürlichen Kraft und der durch keine Nebenrücksichten beirrten geschlossenen Einheit seiner Frömmigkeit. Und doch war es ein Glück, daß das negative Verhältnis kein prinzipiell feindliches war und Anknüpfungen für die Zukunft

[1]) Haussleiter, Die vier Evangelisten, München 1906 S. 2 ff.

nicht ausschloß. Aber die beiden nächsten Generationen haben zunächst und weit überwiegend die Konsequenz der Exklusivität gezogen. Die Mission als der Kampf gegen die finsteren Gewalten des Heidentums zog mit Notwendigkeit die aggressive und feindliche Haltung gegen die Kultur nach sich. Die Christen empfinden den schärfsten Gegensatz gegen die Welt, die dem baldigen Untergange geweiht ist. Sie fühlen sich als Bürger einer höheren Welt und bezeichnen sich als neue Menschenrasse. Auch Philosophie und Literatur ist ein Stück der Welt, die sie bekämpfen und überwinden. Nicht als Meister der Rede oder der Weisheit will Paulus zu den Korinthiern gekommen sein. Er nennt sich einen Laien, was das Reden betrifft, und weiß, daß seine Gegner seine Rede verachten. Ihm hat Gott die Weisheit der Welt, welcher die Korinthier eine gefährliche Vorliebe entgegenbringen, zur Torheit gemacht, und durch die Torheit des Evangeliums will er die Glaubenden retten. Der Kolosserbrief warnt vor der Gefährdung durch die Philosophie und vor dem Truge menschlicher Weisheit. Und auf der andern Seite wird der Kontrast ebenso scharf empfunden und gezeichnet: Die literarischen Gegner des Christentums sehen in ihm eine barbarische und kulturfeindliche Lehre. Nebenströmungen fehlen auch bei Paulus nicht ganz — ich erinnere schon hier an seine Schätzung der Obrigkeit und an seine Annahme des ursprünglich auch den Heiden ins Herz geschriebenen Gottesgesetzes —; und diese Strömungen gewinnen immer weitere Verbreitung. Aber das Fortleben jener Motive bis in die Zeiten, wo die Kirche schon auf dem Wege war, selbst eine Kulturmacht zu werden, beweist, wie tief die weltfremden und weltfeindlichen Stimmungen im Urchristentum wurzelten und wie die orientalische Strömung immer wieder mächtig hervorbricht. Auf der einen Seite erkennt man in der Philosophie einen Bundesgenossen, bekämpft mit ihren Waffen den Polytheismus, entfaltet nach ihren Problemstellungen und Gesichtspunkten den christlichen Glauben zum System einer Weltanschauung; auf der andern Seite werden Stimmen laut, die von fanatischem Haß gegen die Philosophie zeugen und durch ein Zerrbild des Lebens und der Lehren der Philosophen sie zu diskreditieren suchen. Auf der einen Seite bemüht man sich eifrig, die Herrschaft über die profanen Literaturformen zu gewinnen und jagt allen Künsten der griechischen Rhetorik nach; auf der andern Seite zeigt man eine affektierte Gleichgültigkeit gegen den Stil und wiederholt das traditionelle Urteil, daß der Christ die Schönrednerei verachte [1]. Und noch um 200, wo sich schon unter hellenistischem Einflusse alle christlichen Literaturgat-

[1]) Norden, Kunstprosa S. 529 ff.

tungen hoffnungsvoll zu entfalten begonnen haben und die Theologie bereits eine hohe Blüte erreicht hat, wird ernsthaft und leidenschaftlich die Frage erörtert, ob ein Christ überhaupt literarisch tätig sein dürfe und ob der sichere Besitz der heiligen Schriften nicht alle weitere Schriftstellerei unberechtigt und überflüssig erscheinen lasse [1].

Damit ist bereits der prinzipielle Standpunkt gegeben, auf den wir uns zu stellen haben, wenn wir zunächst Jesu Verkündigung und die Entwickelung der von ihr ausgehenden Triebkräfte mit der Vorstellungswelt griechisch-römischer Religion und Philosophie vergleichen. Nicht nur in einzelnen Sätzen (S. 95 [2]), sondern auch in Stimmungen und Empfindungsweisen beobachten wir eine auffallende Verwandtschaft und Uebereinstimmung. Wer den Blick auf das einzelne richtet, sieht sich leicht verführt, einen historischen Zusammenhang zu suchen. Aber wer das Ganze überblickt und nach Erwägung aller Einzelheiten zu der Ueberzeugung gelangt ist, daß Jesu Denkweise nicht griechisch und von den die Kulturwelt beherrschenden Anschauungen gar nicht berührt ist, der muß es ablehnen, jene Beziehungen unter dem Gesichtspunkt der Entlehnung und Abhängigkeit zu betrachten. Wir haben den gemeinsamen Besitz der Völker in seinem Umfange schätzen und die Tatsache der Kongruenz auch da anzuerkennen gelernt, wo unsere Psychologie sie zu erklären nicht ausreichen will. Wir haben auf dem Gebiete der Religion und Spekulation bei den antiken Völkern auffallend parallele und konvergierende Entwickelungslinien beobachten gelernt und sind skeptischer geworden gegen die Annahme einer geschichtlichen Abhängigkeit, wo Wege und Medien der Vermittelung gar nicht nachzuweisen sind. Wir lehnen eine Methode ab, welche die Uebertragung der Ideen sich nach Analogie des Austausches der Waren und des Gerätes vorstellt und in ihrer einseitigen Anwendung uns schon jetzt zu der Konsequenz führt, daß der Quell originaler Gedankenschöpfung möglichst in der äußersten historischen oder prähistorischen Ferne gesucht wird. Wir rechnen mit der Tatsache, daß unter ähnlichen Voraussetzungen und Bedingungen dieselben oder ähnliche Gedanken wiederholt gedacht und nicht nur einmal spontan erzeugt sind. In unserem Falle scheitert jene vorschnelle historische Konstruktion oft an der Erfahrung, daß, auch wo einzelne Sätze und Lehren sich ähnlich sehen, doch die letzten Motive und Grundsätze, die sie hervorgetrieben haben, sich unterscheiden. Die Aehnlichkeit verringert sich, sobald man von der äußeren Erscheinung zur Wurzel, von der Oberfläche zum Kern vordringt.

[1]) Wendland a. a. O. S. 9 ff.

Dennoch wird mit dieser Erkenntnis die Aufgabe, die beiden von einander unabhängigen Größen zu vergleichen, nicht überflüssig und zwecklos. Die Analogien und die Gegensätze der Anschauungen, die dieser Vergleich aufdeckt, sind gleich lehrreich. Wie jene die Tatsache der raschen Verbreitung des Christentums und seiner Umbildung in hellenistische Vorstellungs- und Ausdrucksformen, so lehren diese die instinktive Abneigung, der das Christentum begegnete, und die Widerstände, die es zu überwinden hatte, begreifen.

Die Frömmigkeit, die Jesus gelehrt und den Menschen vorgelebt hat, bedeutet die größte Vereinfachung und tiefste Verinnerlichung der Religion. Das echte Wesen der Religion ist aus dem unmittelbaren Erleben inniger Gottesgemeinschaft geschöpft und am Gegensatze der pharisäischen Frömmigkeit zu der leuchtenden Klarheit jener einfachen Sätze entwickelt, die wie selbstverständlich und natürlich von der harmonischen Einheit der Persönlichkeit auszustrahlen scheinen. Die Frömmigkeit ist das natürliche Verhältnis der ihrem Gott in kindlichem Vertrauen sich hingebenden Seele, keine professionelle Wissenschaft, die nur durch ihre zünftigen Vertreter gelehrt werden könnte. Mit der Gottesliebe ist die Nächstenliebe aufs engste verbunden; in beiden ist die Summe des Gesetzes gegeben. Die Religion ist nicht mehr ein Sondergebiet, das neben den anderen Gebieten des Lebens liegt, sie ist die Seele, die alles Leben und Tun des Menschen erneuernd mit ihren Kräften durchdringen und erfüllen will: »Jesus hat die Versittlichung der Religion bis zum Ende geführt und der Sittlichkeit im ganzen Umfange die religiösen Triebkräfte gesichert« (Jülicher). Die spezifisch-religiösen Leistungen und die besonderen Werke der Frömmigkeit als ein über dem niederen sich erhebender höherer Pflichtenkreis, den man als autoritativ gegeben hinnimmt und nur mit übernatürlicher Kraftanstrengung erfüllen kann, verlieren ihren Wert. Die Frömmigkeit ist befreit von der erstickenden Last jüdischer Traditionen und nationaler Vorurteile, auf ihre echtesten und innersten Motive zurückgeführt, in ihrer einfachsten, reinsten Gestalt dargestellt. Die jüdischen Traditionen werden nicht radikal verworfen; aber sie bekommen eine peripherische Stellung oder werden als Adiaphora toleriert. Jüdische Begriffe werden selbstverständlich übernommen; aber sie erfahren eine Vertiefung und Vergeistigung, daß sie oft zu bloßen Ausdrucksformen für einen neuen Inhalt herabsinken. Der Begriff des Reiches Gottes wird von den nationalen Schranken befreit und zu einer geistigen und schon gegenwärtigen Gemeinschaft umgebildet. Die jüdisch-nationalen und politischen Zukunftserwartungen werden durch die Betonung der individuellen Bedingungen und der persönlichen Verantwortung über das partikularistische Niveau erhoben und unter

der Herrschaft sittlicher Gesichtspunkte verklärt. Auch diese Entwickelung ist vorbereitet im späteren Judentum; aber durch diese Tatsache verliert die Botschaft Jesu, die erst diese Entwickelung zum Ziele und zum Siege geführt hat, nicht an Bedeutung. Das eben ist das Neue, daß die eine Frage nach dem Heil der Seele als die alles beherrschende in den Mittelpunkt gerückt wird, daß alle anderen Interessen und Sorgen ihr gegenüber eine untergeordnete Bedeutung haben.

Die Emanzipation von den nationalen Schranken gibt dem Christentum eine Richtung auf das allgemein Menschliche, eine universale Haltung, in der die Zukunft seiner Weltmission begründet ist. Die Art, wie es den Schwerpunkt in die innere Gesinnung, auf die innere Welt des persönlichen Geisteslebens legt, kommt der individualistischen Strömung entgegen, die im Gegensatz zur antiken Gebundenheit die hellenistisch-römische Menschheit beherrscht. Auch die ungeheure Vereinfachung der Religion, ihre Auffassung als des persönlichen Verhältnisses der Seele zu ihrem Gott, ihre Befreiung von allem ihren Kern verhüllenden Außenwerk bietet Beziehungen zu der religiösen Aufklärung des Heidentums mit ihren monotheistischen Tendenzen, ihrer Reaktion gegen das Formenwesen, ihrer Forderung einer reinen Sittlichkeit und eines vernünftigen und geistigen Gottesdienstes. Freilich ist der heidnische Monotheismus nicht aus religiösem Erlebnis, sondern aus Reflexion und Kritik geboren, und er verleugnet diesen Ursprung nicht. Er gibt eine Form, die auch individuelles religiöses Leben fassen kann, aber er wurzelt nicht notwendig darin; das eine unpersönliche, unbegreifliche und unaussprechliche Göttliche verfließt in den Nebeln der Abstraktion; ein inniges Gottvertrauen wie es Epiktet besitzt, wächst nur selten auf dem Boden der Philosophie. Die exemplarische und weltgeschichtliche Bedeutung des aus den nationalen und konventionellen Banden sich lösenden christlichen Universalismus offenbart sich darin, daß nur hier der universale Gedanke die seine Verwirklichung fordernde Kraft in sich trägt. Es ist die Kraft eines keine Kompromisse vertragenden Glaubens, der nur einen Gott, eine Wahrheit, ein Heil kennt. Der heidnische Vertreter des geläuterten Monotheismus und der aufgeklärten Frömmigkeit erkennt die Verpflichtung zur Teilnahme am staatlichen Kult an. Täte er es nicht, so müßte er aus der politischen Gemeinschaft, die zugleich eine religiöse ist, ausscheiden. Nur in einem Wunschstaate könnte er seine philosophische Religion verwirklichen (S. 141). — Der Polytheismus ist weitherzig und tolerant, weil er andere Götter neben seinen gelten läßt. Mit der Einverleibung fremder Stämme und Völker ist für Rom die Konsequenz der Aufnahme ihrer Götter verbunden. Rom bewahrt seine Toleranz, so

lange es mit polytheistischen und national beschränkten Religionen zu tun hat; auch die orientalischen paßten sich in ihrem Vordringen leicht der staatlichen Religion an. Die Toleranz versagt gegenüber dem Universalismus und der Exklusivität des Christentums. Den abstrakten Begriff der Religionsfreiheit hat Rom wie Athen nicht gekannt oder doch nicht rechtlich anerkannt. Die mutige Konsequenz des Universalismus ist die Stärke der christlichen Idee, erklärt aber auch die ganze Wucht des Widerstandes, den sie in der antiken Welt zu überwinden hatte. Diese Konsequenz scheidet das Christentum von den philosophischen Religionen, die alle in der Praxis mit den herrschenden Religionsformen paktierten und dadurch zu theoretischen Konzessionen (Stoa!), ja in der Folge zu immer größerer Belastung mit historischem Stoff verführt wurden, und gibt ihm die Ueberlegenheit der die Welt in die Schranken fordernden Siegesgewißheit.

Der christliche Gedanke des einen allumfassenden Gottes hat zum Korrelat die Idee der wesentlichen Einheit des Menschengeschlechtes, der Gleichheit aller Menschen vor Gott. Die Idee ist vorbereitet und angelegt schon in der Botschaft Jesu, indem sie die Religion von ihren nationalen Voraussetzungen und Beschränkungen loslöst und auf eine allgemein menschliche Grundlage stellt [1]. Das hängt damit zusammen, daß die Menschen, mit denen Jesus lebte, noch den einfachen Naturformen der Menschheit in ihrer ewigen Beständigkeit nahe standen. In ihrer prinzipiellen Bedeutung kommt die Menschheitsidee freilich erst zum Durchbruch und zum klaren Bewußtsein durch die Heidenmission. Für Paulus lebt in der christlichen Gemeinschaft nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib (Gal 3 28, I Cor 12 13, vgl. Eph 4 4 Col 3 11). Dem höchsten religiösen Maßstabe gegenüber sind die Unterschiede der Nation, des Standes, des Geschlechtes indifferent. Dieser Standpunkt berührt sich mit den hellenistischen, besonders stoischen Gedanken der Humanität, der allgemeinen Menschenwürde und der gemeinsamen Menschenrechte. Auch darin erinnert das Christentum an die Stoa, daß der Gedanke der Gleichheit die politische Sphäre und die äußeren Rechtsverhältnisse gar nicht berührt. Die Jünger Christi werden in eine ideale Lebensordnung und zu einer Höhe der Weltbetrachtung erhoben, von der aus alle Unterschiede und Gegensätze der irdischen Zustände völlig gleichgültig erscheinen. Ein soziales Programm liegt gar nicht im Gesichtskreise der religiösen Lehre Jesu, und durchgreifende Aenderung der sozialen Verhältnisse hat das Christentum nicht gebracht. Auch von einer Tendenz der Kirche auf Befreiung der Sklaven kann nicht die

[1]) Harnack, Mission I S. 31 ff.

Rede sein[1] — Sklaven hat es auch im christlichen Hause und in kirchlichem Besitz gegeben —; nur die Frage darf gestellt werden, wie weit die christliche Lehre der Menschenliebe und allgemeinen Brüderlichkeit die Spannungen der sozialen Verhältnisse ausgeglichen, die Beziehungen von Herr und Knecht gemildert und versittlicht, durch ihre erziehende Kraft die Bedingungen für die Aufhebung der Sklaverei herbeiführen geholfen hat (vgl. S. 42 f.).

So nahe sich christlicher und stoischer Humanitätsgedanke und Kosmopolitismus stehen, sind sie dennoch in den treibenden Motiven und in den Wirkungen unterschieden. Der antike Kosmopolitismus beruht auf der Voraussetzung der Fähigkeit auch der barbarischen Völker zur Teilnahme an den Gütern der geistigen Kultur, zur intellektuellen Erziehung. Der Stoa ist der Mensch als Intellekt ein Glied des vernünftigen Kosmos, und die Gemeinsamkeit des Logos schlingt das Band der idealen Gemeinschaft. Die Stoa bleibt damit trotz aller Versuche der Massenwirkung und der Volkserziehung doch im Grunde der aristokratischen Haltung der griechischen Philosophie treu. Strabon (I 19 a. E.) gibt die herrschende Meinung wieder, wenn er sagt, man könne nicht die Masse der Weiber und des Pöbels durch philosophische Rede gewinnen und erziehen; und Celsus wirft der neuen barbarischen Lehre vor, daß sie sich an die Einfältigen und Niedrigen, an Sklaven, Weiblein und Kindlein wende, daß sie die Wissenschaft verachte und die Torheit für einen Vorzug erkläre. Das Christentum durchbricht den intellektualistischen Standpunkt[2], oder vielmehr es kennt seine Maßstäbe gar nicht. Es legt einen andern Maßstab an, einen neuen und die ganze Menschheit wirklich umfassenden. Es dringt auf den tieferen Naturgrund und innersten Kern des Menschen und wertet seine Willensrichtung als Ganzes und als Einheit. Darum erscheint jede Menschenseele, auch die geistig ärmste und unbedeutendste, als ein unendlich Wertvolles; ihre Schätzung ist ganz unabhängig von allen Wertunterschieden und Abständen der Geburt, des Standes, der Bildung, die für das vulgäre Urteil gültig sind. Ja Armut, Not, Leiden werden im Gesichtspunkte der Nachfolge Christi zu religiösen Werten. Was die vertiefte, in die Bruderliebe umgesetzte Humanität für die Bewährung der Sittlichkeit und Nächstenliebe bedeutet, welcher Abstand sie besonders trennt von der Selbstgenugsamkeit stoischen Tugendstolzes, der die Leiden gar nicht als Leiden anerkennt, über sie frohlockt als die erwünschte Folie zur Offenbarung der sittlichen Größe, der das Mitleid nicht zulassen will und im schlimmsten Falle die Ueber-

[1]) E. v. Dobschütz in Herzogs RE.[3] XVIII 423 ff. [2]) Poseidonios' Psychologie bot mit ihrer Betonung des Willens und des Trieblebens später der christlichen Spekulation Anknüpfungen.

gewalt des Unglücks als einen göttlichen Wink betrachtet, freiwillig die Bühne des Lebens zu verlassen, soll hier nicht ausgeführt werden. Das ist klar, daß die kosmopolitische Tendenz des Christentums eine werbende Kraft besaß, mit der die philosophischen und die in einer Gnosis gipfelnden synkretistischen Religionssysteme nicht konkurrieren konnten. Die Vorrechte, die hier der Gedankenarbeit zugestanden werden, beschränken in der Praxis das Prinzip des Universalismus. Wie die christliche Sprache die Töne findet, die in jeder Menschenbrust wiederklingen, so vermag den christlichen Begriff der Menschenseele und Menschenwürde wirklich jedermann zu verstehen, weil er sich selbst darin wiederfinden kann, jedermann die Bedingungen zu erfüllen, an die der christliche Heilsbesitz geknüpft ist. Die ungeheuren Unterschiede und Spannungen, die eine mit dem reichen Erbe der Vergangenheit belastete Kultur in der Menschheit geschaffen hat, konnten überbrückt scheinen durch diese geistige Neuschöpfung, die, weil sie nicht auf altem Kulturboden gewachsen war, die natürliche Grundlage des menschlichen Wesens mit einer Frische und Unbefangenheit zu offenbaren schien, die alle Abstraktion nicht erreichen konnte. Die Liebe, der Paulus seinen Hymnus singt, hat mehr positive Kräfte entfaltet als der philosophische Humanitätsgedanke.

Mehr innere Beziehungen hatte im Grunde der christliche Universalismus zu den orientalischen Kulten mit ihrer Lösung vom nationalen Boden, ihren universalen Tendenzen, ihrem Trieb zur Propaganda, ihrer Nivellierung der sozialen Gegensätze. Trotzdem das Christentum diese Religionen als seine gefährlichsten Konkurrenten bekämpft hat, konnte es gerade in den Kreisen, die sie um sich gesammelt hatten, verwandte Stimmungen, Verständnis, Empfänglichkeit finden.

Das Christentum gibt den Menschen die entscheidende Richtung nicht auf die Welt, sondern auf Gott. Es will den Menschen auf eine höhere geistige Daseinsstufe erheben. Der Gegensatz des natürlichen und des neuen geistlichen Lebens wird in ganzer Schärfe empfunden; denn der Widerstreit in der einzelnen Seele ist im Grunde nur der Einzelfall des Kampfes zwischen den göttlichen Kräften und den Gewalten der Finsternis, der die Welt erfüllt. Das religiös sittliche Leben entwickelt sich nicht in gerader Linie, sondern unter starken Spannungen: Sündenerkenntnis und Verzweifeln an der eigenen Kraft, Buße und Wiedergeburt. Diese Gegensätze sind schon in Jesu Lehre im Keim enthalten; schon die Annahme seiner Botschaft bedeutet einen Bruch mit der Vergangenheit und den Beginn eines neuen Lebens. Aber der Grundton der Predigt und ihre Wirkung ruht auf der jenem Bruche folgenden Zugehörigkeit zum Reiche

Gottes und der beseligenden Heilsgewißheit; und der überragende Eindruck des Wesens und der Worte Jesu ist der eines wunderbaren Gleichmaßes, einer sicheren Einheit und Harmonie, welche die Welt überwunden und alle Kämpfe und Gegensätze hinter sich gelassen hat, mag diese ruhige und sichere Geschlossenheit der Persönlichkeit mehr ursprünglicher Besitz oder der Gewinn voraufgehender Kämpfe und Erschütterungen gewesen sein. Es ist begreiflich, daß in dem Maße, wie die folgende Entwickelung hinter diesem Ideale zurückblieb, die Stimmung der Kontraste hervortreten und die dualistische Richtung sich verstärken und in der metaphysischen Begründung auf transzendentalem Untergrunde einen immer stärkeren Rückhalt gewinnen mußte. Die Messiastheologie der urchristlichen Gemeinde, die gespannte Erwartung der Parusie Christi und des Erscheinens des unsichtbaren Gottesreiches, das damit verbundene starke Einströmen des mythischen Realismus der jüdischen Apokalyptik mit ihrer scharfen Antithese von Diesseits und Jenseits haben die Spannungen und Gegensätze der Welt- und Lebensauffassung stark akzentuiert[1]. Paulus' Theologie, die das Bild des geschichtlichen Jesus durch den himmlischen Christus verdrängt, die entscheidenden Akte in der oberen Welt sich vollziehen läßt und alles in eine höhere Lage transponiert, die starke Abhängigkeit seiner Ethik von der Eschatologie, der sie kräftige Triebfedern verdankt, das sehnsüchtige Verlangen der Befreiung von der Endlichkeit und Vergänglichkeit, in der die weltmüde Stimmung der jüdischen Apokalyptik wie der gleichzeitigen Mystik die ergreifendsten Töne findet, haben in derselben Richtung gewirkt. Der ganze Mensch denkt in Kontrasten und Gegensätzen, die den Weltlauf und das Menschenleben beherrschen.

Der christliche Dualismus mit seinen starken Antithesen widerspricht der echt antiken Sinnesweise, oder sagen wir besser dem antiken Ideale. Im christlichen Bewußtsein Entzweiung und Zwiespalt, Geist und Fleisch, gegenwärtige und zukünftige Welt, Gott und Belial, Weltgeschichte und Menschenschicksal ein beständiger Kampf, der erst mit der Vernichtung der Welt und des Fleisches endet, der Trieb in die obere Welt und ins Unendliche; im antiken das menschliche Wesen, Geist und Sinne, als Ganzes und Einheit gefaßt, Harmonie mit der umgebenden Welt und Freude an ihr, Einklang des Menschlichen und Göttlichen, Neigung, die Grenze zwischen beiden

[1]) Ich glaube, daß z. B. Loofs (S. 53) den jüdischen (und auch den altchristlichen) Dualismus unterschätzt. Mit dem Satze „Der Satan ist ein geschaffenes Wesen" ist Bousset nicht widerlegt. Es fragt sich, ob dieser theoretische Satz wirklich eine Bedeutung hatte, daß er dem in der Ethik vorherrschenden Dualismus die Wage hielt. Für das Durchschnittsbewußtsein möchte ich die Frage entschieden verneinen.

nicht scharf abzustecken; darauf beruhend das antike Schönheitsgefühl. Die Empfindung für das Gleichmaß der Kräfte, für die Einheit und Ganzheit der Persönlichkeit läßt eine Gebrochenheit und Zerrissenheit der inneren Seelenstimmung nicht aufkommen, schließt Stimmungen wie die der eigenen Ohnmacht, der Zerknirschung und Sündenangst und des getrösteten Sündenschmerzes aus [1]. Noch in der stoischen Philosophie kommt das Selbstbewußtsein und Kraftgefühl des antiken Menschen zum starken Ausdruck. Aus eigener Kraft wird das Vertrauen auf die Verwirklichung des sittlichen Ideales geschöpft; es gilt nur, dem Gesetze der eigenen Natur zu folgen; in sich selbst trägt der Mensch die Quellen seiner Kraft, und die Aufgaben des sittlichen Lebens sind in dieser Welt beschlossen [2]. Selbst in der Kirche hat die antike Ethik und ihr moralistischer Intellektualismus als Unterströmung sich behauptet. Auch in der Kirche geht von Alters her neben der spezifisch kirchlichen Moral, welche die übernatürlichen Faktoren und ihre Bedeutung für die Gestaltung des sittlich religiösen Lebens betont, eine an die eigene Leistungsfähigkeit des Menschen appellierende Moral einher. Der Pelagianismus mit seinem Zurückgreifen auf die natürliche Sittlichkeit bringt den oft gar nicht empfundenen Gegensatz zum klaren Ausdruck.

Aber in der antiken Entwickelung selbst wird der Rationalismus verdrängt durch Stimmungen, die jenen christlichen verwandt sind. Die Sehnsucht nach Befreiung vom Bann der Schuld und Sünde, nach dem Anbruch einer neuen Aera beherrscht schon das augusteische Zeitalter. Auch Seneca und Epiktet kennen und fordern eine Bekehrung. Die Steigerung des religiösen Lebens setzt über die irdische Welt die durch einen weiten Abstand von ihr getrennte obere Geisteswelt, gibt dem inneren Leben einen außerweltlichen Schwerpunkt und führt alle jene Spannungen ein, die mit der dualistischen Auffassung des menschlichen Wesens gegeben sind. Vor der höheren Wirklichkeit der Geisteswelt verblaßt der Wert der sichtbaren Welt. Das Vertrauen auf die eigene Kraft und auf die Leistungsfähigkeit der Vernunft ist erschüttert. Das Streben ist nicht mehr darauf gerichtet, die natürlichen Kräfte des Menschen zu freier sittlicher Selbstbestimmung zu entwickeln, sondern sein ganzes Wesen in eine höhere Daseinsform zu erheben und übernatürlicher Kräfte teilhaft zu machen. Das Gefühl der Schuld und Schwäche, Sehnsucht nach Erlösung und göttlichem Beistand, Verlangen nach Offen-

[1]) Dem Epiktet ist μετάνοια als ein den Mangel sittlicher Vollkommenheit bezeugender Sinneswechsel verwerflich, s. Bonhöffer a. a. O. (o. S. 75) S. 107.
[2]) Seneca Ep. 31,3 *unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est, sibi fidere* 5 *turpe est etiam nunc deos fatigare. quid votis opus est? fac te ipse felicem.* 41, 1 *bonam mentem quam stultum est optare, cum possis a te impetrare* 53, 11. 12.

barungen, willige Hingabe an Autoritäten haben wir als vorherrschende Stimmungen des untergehenden Altertums kennen gelernt. Judentum, orientalische Erlösungsreligionen, Philosophie begegnen sich darin. Der Gedanke an einen Erlöser oder Mittler, der helfend eintritt, wo die menschliche Kraft versagt, ist dieser mystischen Richtung, in der das Gefühl des Alterns der Welt, der Gebrochenheit der Persönlichkeit, der Resignation hervortritt, ganz geläufig [1]. Die orientalischen Religionen verbreiten die Gefühle für die menschliche Ohnmacht, Sündhaftigkeit und die ganze Tiefe des Leidens, bieten aber zugleich uralte Offenbarungen und wirksame Mittel des Heils. Diese Stimmungen haben auch die christliche Entwickelung stark beeinflußt, haben in dem Zusammenwirken innerweltlicher und überweltlicher, natürlicher und supranaturaler Motive und Kräfte, in dem Nebeneinander lebensfreudiger und weltflüchtiger Tendenzen die Richtung des Christentums verstärkt, die einseitig die geistige Wirklichkeit über die sichtbare, Gebundenheit über Freiheit, Offenbarung über Vernunft, Autorität über Persönlichkeit stellt. Eine spezifisch religiöse Schätzung, die einen jenseitigen Maßstab an alle Gebiete des Lebens und an alle Aufgaben der Kultur anlegt, ihrer selbständigen Bedeutung nicht gerecht wird und sie im letzten Sinne verneint, bildet mit ihrer Disziplinierung des religiösen Lebens in der Welt und in der Kirche ein starkes Gegengewicht gegen die individualistische Strömung.

Das negative Verhältnis der Botschaft Jesu zu der Kulturarbeit der Welt ließ eine Fülle von Fragen und Problemen offen, vor die sich das Christentum bei seinem Eintritt in die griechisch-römische Welt gestellt sah. Die dringende Forderung der entscheidenden Wendung zum Reiche Gottes, der gewaltige Ernst, mit dem das Heil der Seele über alle Güter der Welt gesetzt wurde, bewegte sich in der Richtung einer Abwendung von der Wirklichkeit und Lossagung von der Welt. Jene immer mehr das Bewußtsein beschäftigende und beherrschende Bedeutung der jenseitigen Welt und ihr Gegensatz gegen die diesseitige, die Orientierung der Lebensauffassung am Jenseits und an der Zukunft mußte die gegenwärtige Weltordnung, deren Ende so nahe bevorstand, in ihrem Werte herabdrücken, den Sinn von der Gegenwart und den sittlichen Aufgaben des irdischen Lebens ablenken [2]. Jüdische Ausdrucksformen, an die Jesu Predigt sich gebunden hatte, konnten wieder mit ihrem ursprünglichen In-

[1]) M. Aurel I 17. IX 40. In Senecas 52. Brief sehen wir die verschiedenen Stimmungen sich kreuzen. Mehr Material bei H. Schmidt (o. S. 87 [8]). [2]) Lucius S. 35 ff. Das heilsame Gegengewicht, das der auf den Sieg des Christentums und die Welteroberung vertrauende Optimismus und die kräftige Entfaltung des neuen Gemeinschaftslebens bot, ist nicht zu übersehen.

halte gefüllt und damit dem tiefsten Sinn der Predigt Jesu entfremdet werden. Das Evangelium wurde nach den alten Formen und Kategorien des religiösen Lebens zum neuen Gesetz umgestaltet, die Selbstverleugnung im Sinne prinzipieller Askese, einer an sich Gott wohlgefälligen Leistung gefaßt. An Worten Jesu, die weltflüchtig sind und, abgetrennt von der besonderen Situation und Stimmung, nicht gemildert durch Rücksicht auf Gedanken, die in eine andere Richtung deuten, asketische Lebensführung, Weltverachtung und Weltverneinung zu rechtfertigen scheinen, fehlt es nicht. Das Leben Jesu und der Apostel selbst schien das weltabgewandte Ideal der Sittlichkeit zu bestätigen. Schon im II Jahrhundert finden wir überall in den christlichen Gemeinden einen besonders geschätzten Stand der Jungfrauen und Enthaltsamen, die durch Verzicht auf die Ehe, strenge Lebensweise, besonders Enthaltung von Fleisch und Wein das höhere Ideal christlicher Heiligkeit darstellen [1]. In den diesem Jahrhundert schon angehörigen apokryphen Apostelgeschichten reißen die Apostel die Frauen von ihren Männern los und lehren sie, den Ehestand als unrein zu betrachten; die Gnosis versteht die Erlösung im weiten Sinne einer Befreiung von dem Banne der Materie und des naturhaften Daseins. Schon in der ältesten Kirche (I Cor 7) ist der Wert der Ehe ein Problem, das endlich mit der Anerkennung der Ehelosigkeit als des vollkommenen Ideals entschieden wird. Paulus bezeugt (Lietzmann zu Rom 14), daß es in der römischen Gemeinde Christen gab, die sich eine asketische Lebensweise auferlegten. Vielfach ist dann solche Lebensführung mit mancherlei Spekulationen verbunden und theoretisch begründet, in zahlreichen Sekten zum allgemeinen Gesetze erhoben worden. Die Polemik des Kolosserbriefes und der Pastoralbriefe schon richtet sich gegen solche prinzipielle Auffassungen des Christentums. Die Richtung geht in die Urzeit des Christentums zurück und mündet dann, gesteigert durch die Spannung des religiösen Gefühles in den Zeiten der Martyrien und durch die Reaktion gegen die zunehmende Weltförmigkeit der Kirche, in das Mönchtum und in die kirchliche Anerkennung eines doppelten christlichen Lebensideales aus. So falsch es meines Erachtens ist, den Zusammenhang dieser asketischen Richtung mit urchristlichen Motiven und ihre stetige im wesentlichen innerchristliche Entwickelung zu verkennen und, statt im Mönchtum den Gipfel dieser allmählich anschwellenden Strömung zu sehen, es aus Uebertragung heidnischer Formen der Askese zu erklären, so beachtenswert ist doch die Tatsache, daß der weltabgewandten und asketischen Strömung innerhalb des Christentums eine heidnische parallel

[1]) Knopf S. 410. 439 ff. Lucius S. 37 ff. Th. Keim, Aus dem Urchristentum I S. 204 ff. E. von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden S. 181 ff.

läuft, die sie vielfach beeinflußt und sich mit ihr verbunden hat. Das christliche Enthaltsamkeitsstreben mit seinen tiefen Motiven stieß auf eine dafür empfängliche und darauf vorbereitete Welt.

Im ganzen betrachtet widerspricht christliche Weltverneinung, Verzicht auf den Genuß des Lebens der echt antiken Gefühlsweise und Lebensauffassung, für die Weltfreudigkeit, unbefangene Sinnenlust, das naive Aufgehen des Menschen in der ihn umgebenden Welt charakteristisch sind. Aber an der neuen Lehre, daß Pessimismus die allgemeine griechische Grundstimmung und volkstümliche Auffassung des Lebens gewesen sei, ist doch so viel wahr, daß die Bedeutung einer solchen starken Nebenströmung für das griechische Geistesleben nicht zu unterschätzen ist (S. 99. 140 ff.). Und man darf sagen, daß sie in der Spätantike fast die vorherrschende Strömung wird. Schon der Kynismus und die Stoa setzt voraus, daß das sittliche Ideal sich gegen eine Welt von Leiden und Uebel und gegen die die Menschheit beherrschende Torheit durchzusetzen habe, und in den Meditationen des kaiserlichen Philosophen Marc Aurel ergreift uns aufs tiefste die düstere Resignation, die müde und hoffnungslose Stimmung[1]. Schon die Tendenz der hellenistischen Philosophien, den Menschen zu isolieren, ihn aus der Welt in sein Inneres zurückzuführen, bereitet die scharfe Antithese und den Konkurrenzkampf einer höheren Geisteswelt und der sichtbaren Welt vor. Poseidonios' Ethik ist schon beherrscht von dem weltflüchtigen Zuge einer auf das Jenseits gerichteten Mystik, die sich zusehends aus dem Orient bereichert. Und als dann der Neuplatonismus die Kräfte des Altertums in einer der Zeitstimmung entsprechenden Synthese vereinigt, spannt er den Gegensatz von Seele und Leib, Geist und Sinnlichkeit, Ideal und Leben aufs äußerste. Die Theodicee und der Preis der Vollkommenheit der Welt darf über die der sichtbaren Welt gegenüber vorherrschende Verneinung nicht hinwegtäuschen. Der Optimismus gilt nicht der Welt als solcher, sondern nur der Tatsache, daß in sie die göttlichen Kräfte hineinragen und in ihr die größtmögliche Entfaltung finden. Das niedergehende Altertum ist an seinen früheren Idealen irre geworden. Und auch in seiner Lebensauffassung kommt der Geist der Weltverneinung zum Ausdruck. Das asketische Lebensideal ist auf sittlichem Gebiet das Komplement der transzendentalen Weltbetrachtung. Neupythagoreische Askese sahen wir im I Jahrh. v. Chr. wieder lebendig werden, in der stoischen Schule kommt der asketische Rigorismus des Kynismus als das höhere Ideal der Sittlichkeit zur Anerkennung. Besondere Sekten machen für Enthaltung von Fleisch und Wein Propaganda. Seneca

[1]) Vgl. auch Dio Chrys. R. XXX § 10 ff.

hat sich als Jüngling ein Jahr lang der Fleischnahrung enthalten und sich nur durch die Bitten des Vaters von dieser Lebensweise abbringen lassen (ep. 108, 22). Selbst in die Lebensweise weiterer Kreise dringt manches von dieser asketischen Richtung ein, auch wo die strenge Durchführung des Prinzipes unmöglich ist. Seneca erzählt uns, daß es in manchen Palästen der Großen Armenzimmerchen gab, in die man sich zeitweise zum einfachsten Leben zurückzog (ep. 18, 7. 100, 6). Und diese besonders ins Auge fallenden Erscheinungen sind nur Symptome einer in der philosophischen Literatur aller Schulen weit verbreiteten Forderung größter Mäßigkeit und einfachster Lebensweise. Auch in den Kulten wird die Reinheit jetzt in einzelnen Fällen nicht nur rituell verstanden, und sittliche Forderungen dringen langsam in ihre Vorschriften ein. Dazu kommt, daß in den orientalischen Kulten auf Enthaltungen und asketische Uebungen das größte Gewicht gelegt wurde, daß mit diesen Kulten auch die strenge Beobachtung der von ihnen für bestimmte Zeiten vorgeschriebenen Enthaltungen besonders in der Frauenwelt Mode war. Die religiösen und rationellen Motive werden vom Neuplatonismus zu einer Theorie der Askese zusammengeschlossen, und Porphyrios' Schrift über Fleischenthaltung gibt einen Einblick in die Lebhaftigkeit der Debatten über die Frage der Askese und die reiche sie betreffende Literatur [1]. Und wenn das Christentum vom Heidentum auf sittlichem Gebiet sich besonders schied durch die strenge Beurteilung der Fleischessünden und der Laxheit heidnischer Moral das scharfe Heilmittel geschlechtlicher Askese gegenüberzustellen geneigt war, so sehen wir doch auch gleichzeitig die sittlich ernste Richtung des Heidentums von reinen Grundsätzen über das Verhältnis der Geschlechter bis zum völligen Mißtrauen gegen die Sinnlichkeit, zur abschätzigen Beurteilung der Ehe und zur Anerkennung des Keuschheitsideales fortschreiten [2]. Die antike Lebensfreudigkeit ist im Erlöschen. Stimmungen wie die des Paulus, der sich abzuscheiden sehnt und Sterben für Gewinn hält, haben ihren Widerhall auch in der antiken Welt [3]. Das Leben orientiert sich am Jen-

[1]) S. die S. 40 [1] zitierte Schrift von Bernays und Lietzmann zu Rom 14. Keim a. a. O. S. 215 ff. [2]) Heinrici, Beiträge III S. 38. 39, Fehrle (o. S. 222 [1]) S. 230 ff. Der christliche Kampf für das Ideal der Jungfräulichkeit wird zum großen Teil mit Argumenten geführt, die der antiken Geisteswelt, besonders der Mystik des Neuplatonismus entlehnt sind. Aber auch die zum Teil höchst trivialen Gedanken rationalistischer Art, welche die antike Literatur zur Herabsetzung der Ehe geltend gemacht hat, werden seit Clemens nicht verschmäht. Dem Kampfe des Hieronymus gegen Iovinian verdanken wir die Erhaltung der köstlich humorvollen Ehebetrachtungen des Theophrast. Daß der Christ sie aus Seneca abschreibt und mit dieser Waffe kämpft, ist traurig; s. F. Bock, Leipziger Studien XIX. [3]) Vgl. z. B. Rom 7 [24] und Epiktet I 9, 10 ff., Seneca Epist.

seits; in der Religion und auch in der Philosophie sucht man die sicheren Bürgschaften des Jenseitsglaubens und der Unsterblichkeit.

Es ist natürlich, daß in der Atmosphäre der antiken Welt die spiritualistischen und transzendentalen Tendenzen des Christentums ein bedenkliches Uebergewicht gewinnen mußten. Schon im II Jahrh. wird der christliche Gott in die abstrakten Formen des platonischen gekleidet und dadurch in eine solche Ferne versetzt, daß das Schwergewicht des religiösen Lebens aus der Welt herausgerückt wird und jetzt auch Motive und Tendenzen, die aus der heidnischen Religiosität stammen, das einfache Wesen der christlichen Frömmigkeit trüben. Die künstliche Steigerung und Erregung des menschlichen Wesens, asketische Uebungen und geistliche Exerzitien als ein Mittel, die Einigung mit der Gottheit in einer übermenschlichen Sphäre herbeizuführen, kommen in Geltung. Das Bedürfnis, die weite Kluft, welche die Gottheit von der Welt trennt, zu überbrücken, ruft die alten polytheistischen Triebe wach und erhält sie lebendig. Die verklärten Märtyrer und die Asketen werden als die Muster der Welt- und Lebensverachtung zum Range christlicher Heroen und Mittler erhoben, die fürbittend für die Frommen bei Gott eintreten und sie an der Gunst, die sie bei Gott genießen, teilnehmen lassen. Was dem unmittelbaren Verhältnis zu Gott an Innigkeit des Gefühles und Lebendigkeit des Vertrauens verloren geht, wächst dem Verkehr mit diesen Schützern und Helfern zu. Ein der eigenen sittlichen Vollkommenheit sich rühmender Tugendstolz äußert sich wieder mit antiker Naivetät und antikem Pathos [1]. Der christliche Gedanke der Gleichheit aller Menschen vor Gott leidet starke Einbuße. Denn über dem Durchschnittsniveau der gewöhnlichen Christen erhebt sich eine überragende geistliche Aristokratie.

3 Paulus

Die innersten Motive und vorherrschenden Stimmungen des Urchristentums, der universale Monotheismus und der Gedanke der Einheit des Menschengeschlechtes, die konsequent religiöse Orientierung der Weltanschauung und Lebensauffassung, die sich immer mehr auf entschiedene Betonung der jenseitigen Welt und der supranaturalen Faktoren, Entwertung der sichtbaren Welt und der irdi-

120, 14. 15. Aber Paulus' Klage ist doch anders und tiefer motiviert, weil ihm der Leib der Sitz der Sünde ist. [1]) Oft kehrt jetzt der stoische Gedanke (vgl. Lietzmann und Weiß zu I Cor 4 9) wieder, daß die Leistungen des Märtyrers oder Asketen das erhabenste Schauspiel für Gott seien (Lucius S. 57 Anm. 11). Die christlichen Heiligen werden mit den Philosophen verglichen (Lucius S. 58. 508 ff.).

schen Lebensaufgaben, asketische Lebensauffassung richtet, erscheinen, im ganzen betrachtet und an dem Geist der besten und kräftigsten Zeiten des Griechentums und Römertums gemessen, als der vollendete Gegensatz des antiken Geisteslebens. Solange man wesentlich aus jenen Zeiten das einheitliche Bild antiker Geisteskultur meinte gewinnen zu können, konnte es scheinen, als wenn das Christentum als eine ganz fremde und anders geartete Macht in die griechisch-römische Welt eingetreten und seine Geschichte nur unter dem Gesichtspunkte des Kampfes und der Ueberwindung der Gegensätze aufzufassen und zu begreifen sei. Die Erforschung der geistigen Strömungen und Stimmungen, die das niedergehende Altertum beherrschen, hat gelehrt, daß diese Zeit, in ihrer konkreten Eigenart erfaßt, dem Christentum eine Fülle von Anknüpfungen und Vermittlungen bot, ihm verwandte Stimmungen und Gedanken entgegentrug, daß die Geschichte des Christentums sich vielmehr unter dem Bilde des Zusammenlaufens konvergierender Entwickelungslinien begreifen läßt.

Freilich ist diese Entwickelung nicht so notwendig und selbstverständlich, wie es dem rückwärts blickenden Betrachter, der aus ihrem Ende auch ihre innere Logik begreifen zu können meint, scheinen mag. Jesu Predigt trägt mit ihrer Gebundenheit an jüdische Vorstellungen und ihrer Anerkennung der praktischen Geltung des Gesetzes einerseits, ihrem prinzipiellen Emporstreben aus den nationalen Schranken andererseits ein Doppelantlitz. Sie schloß die Möglichkeit der Rückbildung ins Judentum wie die des Sieges der vorwärts strebenden universalen Tendenzen in sich. Auf der rückwärts gewandten Seite steht die jerusalemische Gemeinde, die Richtung der Zukunft bestimmt Paulus. Die entscheidende Wendung zur Loslösung des Christentums aus den Banden des Judentums ist erst durch äußere Nötigungen herbeigeführt und erst allmählich zur klaren Erkenntnis des christlichen Bewußtseins erhoben worden. Der Scharfblick des Hasses der Feinde hat die Grenze früher und sicherer gezogen als die durch Geburt und Traditionen im Judentum wurzelnde jerusalemische Christenheit. Die pharisäische Verfolgung hat den Gedanken der Unabhängigkeit christlicher Heilsgewißheit und der notwendigen Abtrennung der christlichen Gemeinschaft vom Judentume vorbereitet [1], die Heidenmission hat den Gedanken in seiner ganzen Bedeutung zur Reife gebracht, noch ehe der große jüdische Krieg und die Zerstörung Jerusalems auch die Urgemeinde vom Judentum schied. Und doch ist derselbe Mann, der das Christentum vom jüdischen Boden in die heidnische Welt verpflanzt und es

[1]) Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter[2] S. 60 ff.

zur Weltreligion erhoben hat, nicht nur geborener Jude, sondern auch als Christ mit der einen Seite seines Wesens nur vom Judentum aus zu begreifen. Einerseits hat er die innere Notwendigkeit der Freiheit des Christentums von den Schranken des Gesetzes klar erkannt und hat die Scheidung mit mutiger Konsequenz durchgeführt, hat den neuen christlichen Geistesbesitz wie kein anderer sich innerlich angeeignet, mit ergreifender Gewalt verkündet, aus der Sicherheit des christlichen Bewußtseins die Richtlinien und Maßstäbe für die Lösung aller sich drängenden Fragen gefunden, die Gemeinden organisiert, alle Gebiete des Lebens mit diesem Geiste durchdrungen und ist so nach seiner innersten Gesinnung trotz seiner Eigenart der bedeutendste Fortsetzer des Werkes Jesu geworden. Andererseits ist er trotz der prinzipiellen Scheidung vom Gesetze in höherem Maße, als er sich bewußt ist, in jüdischen Anschauungen und Voraussetzungen befangen: Er ringt mit den Problemen, die der Gegensatz des gesetzesfreien Evangeliums zu der Tatsache der alttestamentlichen Offenbarung und der Vorrechte des auserwählten Volkes ihm aufgibt; ja er hat ganz neue Verbindungen zwischen Christentum und Judentum geknüpft. Je mehr ihm das Bild des geschichtlichen Jesus durch das des himmlischen überstrahlt wird, um so mehr tritt in den Vordergrund die Messiastheologie, deren Ansätze er von der Urgemeinde übernahm, die er aber bereicherte durch Fragestellungen, Kategorien, Denkformen, in denen sich das geistige Leben des jüdischen Schriftgelehrten bewegte. Wesentlich von dort her bringt er die Richtung auf die metaphysischen Spekulationen, den Gegensatz der gegenwärtigen und der künftigen Welt, apokalyptische Stimmungen, den künstlichen Schriftbeweis, der überall Typen und Symbole findet, jene bedenkliche Methode, welche die Schriftautorität über das Gewicht innerer Gründe setzt und sich gar nicht bewußt wird, daß in Wahrheit das subjektive Belieben die eigene Erkenntnis als geoffenbarte Wahrheit ausgibt, die Konstruktion der Geschichtsentwickelung nach theologischen Schemata. Daß er trotzdem an dem entscheidenden Punkte die Trennung vom Judentum mit klarem Bewußtsein für die prinzipielle Bedeutung vollziehen und damit dem Christentum seine weltgeschichtliche Bestimmung sichern konnte, hängt mit seinen innersten Erfahrungen zusammen. Die Bekehrung bedeutete für ihn einen völligen Bruch mit seiner jüdischen Vergangenheit. Die Offenbarung des Auferstandenen gibt ihm die Gewißheit nicht nur des neuen Glaubens, sondern auch seiner Pflicht, ihn zu verkünden; sie macht den pharisäischen Christenverfolger[1] zum Apostel Christi, und die dann anhebende

[1]) Seinen Aufenthalt in Jerusalem vor der Bekehrung stellt Gal 1 23 ganz sicher. Dort wird er zum fanatischen Eiferer für das Gesetz geworden sein.

Ausübung dieses Berufes mußte ihn in der Erkenntnis des neuen Glaubens als der universalen und darum über alle nationalen und partikularen Schranken erhabenen Menschheitsreligion bestärken. Freilich den ganzen Menschen kann nicht begreifen, wer die beiden Seiten seines Wesens getrennt betrachtet und mit Ausscheidung des uns Fremdartigen und Abstoßenden dem geschichtlichen Paulus nach eigenem Geschmack ein Bild entgegenstellt, wie er hätte sein sollen. Denn ohne seine jüdische Vergangenheit, die ein Atmen in der Religion und eine Erfüllung des ganzen Lebens mit dem Ernste der höchsten Fragen und mit dem Eifer um Gott bedeutete, ist auch der religiöse Genius gar nicht zu verstehen.

Wie es für die Religiosität des Apostels von Bedeutung ist, daß er aus ganz anderen Schichten des Judentums als Jesus und sein Kreis hervorgegangen ist, so sind auch in seinen persönlichen Lebensverhältnissen schon äußere Bedingungen gegeben, die ihn zum Werke der Heidenmission geschickt machten. Seine Bildung ist freilich wesentlich die jüdisch-theologische, aber die Mystik des orientalischen Synkretismus hat ihn berührt (o. S. 156. 224), und die hellenistisch-römische Welt ragt von Anfang an in seinen Gesichtskreis hinein. Es will etwas sagen, daß er schon in der Jugend in Tarsos Griechisch gelernt und die Bibel in griechischer Sprache gelesen hat — denn die Sprache schon vermittelt Ideen —, daß er griechisches Leben gesehen hat; Tarsos war ein Mittelpunkt griechischer Bildung. Vom Vater hat er das römische Bürgerrecht überkommen und wohl von Anbeginn nach weit verbreiteter Sitte einen Doppelnamen geführt[1]. Aber er fühlt sich als Jude und macht nur im äußersten Fall seine Rechte als römischer Bürger geltend[2]. Die zufriedene Stimmung, mit der gerade die kleinasiatischen Griechen das Kaiserregiment betrachteten (o. S. 148), hat er kennen gelernt, jedenfalls dem Weltreiche anders gegenübergestanden als der palästinensische Jude, der die römische Oberherrschaft als eine vorübergehende Episode unwillig zu ertragen gewohnt war, dem deren Vernichtung den Anbruch des Gottesreiches bedeutete. Das römische Reich ist ihm eine positive Größe und gottgewollte Ordnung, die Achtung, Gehorsam und Unterordnung fordert (Rom 13)[3]. Er ist sich der Bedeutung gerade der römischen Christengemeinde bewußt; es zieht ihn beson-

[1]) H. Dessau, Hermes XLV 347 ff. tritt für die alte Ansicht ein, daß Paulus das Cognomen des Sergius Paulus angenommen habe. [2]) S. über das alles Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, Zeitschrift für neutest. Wiss. II S. 81 ff. (= Gesammelte Schriften III 431 ff.), vgl. S. 29. [3]) II Thess 2 6 wird es als Hemmnis des Antichristen bezeichnet. (K. J. Neumann, Hippolytus von Rom, Leipzig 1902 S. 4 ff.). — Paulus mißbilligt I Cor 6 nur das Rechtsuchen der Christen vor heidnischem Gericht.

ders nach der Weltstadt, und er weiß das Bedenken, daß sein Auftreten in Rom seinem Grundsatze, nicht auf anderer Leute Grund zu bauen, widersprechen würde, zu unterdrücken (Lietzmann zu Rom 1 15). Als nach etwa vierzehnjähriger Arbeit die den Aposteln in Jerusalem abgerungene Anerkennung seiner Mission die Freudigkeit und Sicherheit seines Berufsbewußtseins gestärkt und ihm freie Bahn geschaffen hat, da nimmt die Mission immer größere Dimensionen an und bewegt sich in rascherem Laufe. Das Gefühl der höheren Verpflichtung treibt ihn von Land zu Land, die Zukunftspläne gehen immer mehr ins Weite. Er rechnet mit ganzen Ländern und Provinzen. Die antike Vorstellung der οἰκουμένη, jetzt in der einheitlichen römischen Weltmonarchie repräsentiert, verschlingt sich mit den eschatologischen Erwartungen des Apostels: Der Beruf des Weltapostels treibt ihn in fieberhafter Hast, in der kurzen Spanne der noch übrigen Zeit das Evangelium durch die ganze Erde zu tragen und so die Parusie Christi vorzubereiten[1]. Auch der Gedanke der wesentlichen Einheit des Menschengeschlechtes (S. 231) wird in der Einheit des Weltreiches eine Stütze haben. Was er der Organisation des Reiches an Bedingungen für sein Wirken verdankte, ist dem Apostel gewiß zum Bewußtsein gekommen. Die äußeren Rechtsordnungen, der gesicherte und lebhafte Weltverkehr, das Straßensystem, die relative Einheitlichkeit der Sprache und der Zivilisation sind äußere Momente, ohne welche die raschen Fortschritte der Mission, das Wandern der Prediger, der lebhafte Austausch der Gemeinden, das rasch sich ausbildende Bewußtsein der Einheit der Kirche undenkbar sind.

Doch vor allem müssen wir uns die Frage vorlegen, wie Paulus die heidnische Welt und ihre Kultur beurteilt hat. Daß er der griechischen Weisheit fremd und mißtrauisch gegenübersteht und daß er von ihr nur zufällig und oberflächlich berührt ist, haben wir schon bemerkt (S. 227). Der heidnischen Religion und Sittlichkeit hat er seine Aufmerksamkeit zugewandt und weiß ihr eine positive Seite abzugewinnen[2]. Er übernimmt den stoischen, ihm wohl durch das Judentum vermittelten Gedanken einer natürlichen Gotteserkenntnis, die aus den Werken der Schöpfung gewonnen wird. Ebenso schreibt er den Heiden, auch hier von stoischer Theorie berührt, ein natürliches sittliches Gefühl zu, das auf dem göttlichen ins Herz geschriebenen Gesetze beruht. Auf dieser religiös-sittlichen Ausstattung beruht die Verantwortlichkeit des Heiden, wie die des Juden auf der Kenntnis der gottgegebenen Thora, beruht für beide die Gerechtigkeit des göttlichen Strafgerichtes. Von der Erkenntnis des

[1]) Lietzmann zu Rom 15 19, Harnack, Mission I S. 63 ff., Weizsäcker S. 193 ff.
[2]) Lietzmann zu Rom 1 14 ff. Exc. zu 2 14 ff. (I Cor 1 21), Weizsäcker S. 95 ff.

wahren Gottes haben sich die Heiden abgewandt, und die Verleugnung der ursprünglichen Gottesvorstellung hat zum Dienst der menschen- und tierähnlichen Göttergestalten und zugleich zur Verdrängung der natürlichen Sittlichkeit, ja ihrer Entstellung in den Hang zu unnatürlichen Lastern geführt. Es ist eine stark schematische Zeichnung, die sich im einzelnen in den Formen der jüdischen Apologetik bewegt. Die Schätzungen sind relativ und Schwankungen unterworfen. Bald erscheint die natürliche Gotteserkenntnis und Sittlichkeit als ein ursprünglicher, dann durch Abfall verlorener Besitz, bald wird sie als Bedingung der Verantwortung noch als gegenwärtig und jedermann zugänglich vorausgesetzt[1]. Im Römerbrief ist die natürliche Gotteserkenntnis das Korrelat des Gesetzesbesitzes der Juden, aber Gal 4 8—10 reißt der Eifer der Polemik den Apostel fort, den Götzendienst, der doch erst aus der Verkehrung jener Erkenntnis gefolgt ist, der mosaischen Gesetzesreligion parallel zu stellen und mit ihr unter den gemeinsamen Begriff des Elementendienstes zu fassen. So bewegen sich auch die Vorstellungen vom Wesen der Götzen zwischen der Voraussetzung ihrer Realität, wo es den Kampf gilt, und ihrer Nichtigkeit, wo der Maßstab der überragenden Größe Gottes und des Zieles seiner vollendeten Herrschaft angelegt wird (vgl. S. 215). Die Teilnahme am Opfermahle bringt in die Gemeinschaft der Dämonen und in ihre Gewalt (I Cor 10 20), und doch sind es die stummen Götzen (I Cor 12 2, vgl. I Thess 1 9 Act 14 15. 19 26), indem die Identität des Gottes und des Bildes nach der herrschenden volkstümlichen Vorstellung vorausgesetzt wird. Macht man sich klar, wie viel traditionelle Stücke Paulus Rom 1. 2 übernommen hat, wie er sie gepreßt hat in ein künstliches Schema, das mit seinen doch recht willkürlich geschiedenen Stufen (Ursprüngliche Anlage zum Monotheismus, Verleugnung desselben und Verkehrung in Idoldienst, analoge Entstellung der natürlichen Moral in alle Unnatur des Lasters) seiner Konstruktion der jüdischen Entwickelung parallel läuft, so wird man in das überschwengliche Lob, das man oft dem tiefen Einblick des Paulus in die Genesis und Geschichte des Heidentums gespendet hat, nicht einstimmen; aber die Fähigkeit, den Zugang zu den Herzen der Heiden zu finden, fühlt man auch hier durch, und in der Praxis der Mission wird er individuellere und einfachere Mittel angewendet haben.

Die Areopagrede Act 17 (vgl. 14 15 ff.) bezeichnet Paulus gegenüber einen schon fortgeschrittenen Standpunkt der Apologetik und einen beträchtlich höheren Grad der Annäherung an zeitgenössische Anschauungen. Der Gott, der nicht in Tempeln wohnt, die von

[1]) Weizsäcker S. 635. 636.

Menschenhand errichtet sind, der bedürfnislose, der allen Leben und Odem gibt, der uns so nahe ist, die Wesensverwandtschaft des Menschen mit der Gottheit, in der er lebt und webt, der Protest gegen die Bilder aus Gold, Silber, Stein, alles das sind Gedanken, die besonders von der Stoa vertreten — in diesen Kreis weist ja auch das Zitat V. 28 —, durch die Predigt der Aufklärung populär und in der folgenden christlichen Apologetik in engerer Anknüpfung an literarische Quellen weiter entwickelt sind[1]. Die Einkleidung der Vorwürfe gegen Paulus in eine an Sokrates' Anklage erinnernde Form und der an die athenische Inschrift anknüpfende Eingang der paulinischen Rede (S. 128) verstärken den Eindruck, daß diese Anschauungen ein tieferes Eingehen auf hellenistische Ideen bezeichnen und auf der Linie liegen, die von Paulus zur späteren Apologetik führt. Die Apostelgeschichte gehört einer Periode an, in der die universale Geltung der neuen Weltreligion nicht mehr ein Problem ist, um das gerungen wird, sondern eine anerkannte Wahrheit, so selbstverständlich, daß sie als alter Besitz der Kirche vorausgesetzt wird, und daß sie ihr Licht auf die Auffassung der Menschheitsgeschichte zurückwirft. Die Tatsache, daß die Bestimmung des Evangeliums für die Völker und für die ganze Welt schon in die Herrenworte der synoptischen Evangelien eindringt, daß sie als natürliche Voraussetzung dem Johannesevangelium zugrunde liegt, beweist, wie rasch sie gemeinchristlicher Besitz geworden ist. Die jüdische Gebundenheit schwindet ganz von selbst, seit der Kampf mit dem Judentum zurücktritt, die von ihm drohende Gefahr überwunden ist und das göttliche Strafgericht über Jerusalem die Zukunft des Christentums von der heiligen Stadt gelöst hat. Damit verlieren auch die Gedankenreihen des Paulus, die in seiner jüdischen Vergangenheit wurzeln oder in seiner besonderen Kampfesstellung gegen das Judentum entwickelt sind, ihre Bedeutung oder doch ihren ursprünglichen Sinn. Daß die Logoslehre das Uebergewicht gewinnt über die Messiastheologie, ist nur ein besonders deutliches Zeichen dafür, daß das Christentum sich vom Judentum abgewandt und nach dem Westen gerichtet, daß es seine Bestimmung für und seine Wahlverwandtschaft mit dem Hellenismus erkannt hat (S. 222). Nur noch die heiligen Schriften erhalten die Verbindung des Christentums mit seiner jüdischen Vergangenheit aufrecht, aber sie bedeuten nicht wie die Verbindung mit der Nation und ihren Traditionen die Gefahr eines Rückfalls ins Judentum und eine Bedrohung des Universalismus; diese Gefahr war durch das Lebenswerk des Paulus für immer abgewehrt. Die Unabhängigkeit des Christentums war trotz dieses ihm mit dem Judentum gemein-

[1]) Geffcken a. a. O. S. XXXII. XXXIII, vgl. unten K. XV.

samen Besitzes gesichert. Denn der verschiedene Gebrauch der heiligen Schriften erweiterte die das Christentum vom Judentum trennende Kluft. Und die Freiheit der Auswahl und Exegese der Schrift ermöglichte die Anpassung an den christlichen Besitzstand, der durch den Schriftbeweis mit einer höheren Autorität umkleidet wurde.

4 Staat, Gesellschaft und Kirche

THMommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, Hist. Zeitschrift LXIV 1890 S. 389 ff. (= Gesammelte Schriften III 389 ff.), Römisches Strafrecht, S. 567 ff. — KJNeumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche, bis auf Diocletian, I Leipzig 1890. — Ders., Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, I Leipzig 1902. — Biglmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München Nr. 8, München 1902. — AHarnack, Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, Kultur der Gegenwart I 4, 1 [2] Berlin 1909 S. 132—163. — RKnopf, Nachapost. Zeitalter S. 83—147.

Das antike Bewußtsein kennt wesentlich die Religion in der an die Nation gebundenen Form und als Ausdruck des nationalen und patriotischen Empfindens (S. 128). Und der Staat hatte Mittel, die Anerkennung seiner Religion zur Geltung zu bringen. Der römische Bürger konnte durch die magistratische Religionspolizei zur Erfüllung seiner religiösen Pflichten angehalten, die Teilnahme an fremden nicht rezipierten Kulten ihm verwehrt werden. Verboten war an und für sich keine Religion, aber die Ausübung einer jeden war nur gestattet den Angehörigen der Nation, auf deren Boden sie gewachsen war. Die strenge Durchführung dieses Nationalitätsprinzipes widerstrebte aber der Entwickelung des Reiches und war ein Ding der Unmöglichkeit. In der Praxis war zur Kaiserzeit jeder mit dem nationalen verträgliche und ihn nicht negierende fremde Kult freigegeben. Die Ausübung der väterlichen Sitte war das Minimum, das man auf religiösem Gebiete zu fordern sich beschränkte. Wie man darüber dachte, welchen Glauben man hatte, oder ob man überhaupt die Götter leugnete, war im Grunde ebenso gleichgültig wie das Verhältnis zu andern Göttern und zu andern Kulten. Oinomaos (II Jahrh. n. Chr.) konnte seinen ganzen Hohn über die Orakel des Apollon ergießen und Lucian seine Göttersatiren publizieren, ohne darum angefochten zu werden. Die religiöse Handlung, nicht die Gesinnung, war das Entscheidende. Sehr charakteristisch ist, daß auch Epikureer und Skeptiker die Beteiligung an der väterlichen Religion als selbstverständlich voraussetzen (S. 107. 110). Dem Judentum und dem Christentum erwuchsen die Schwierigkeiten daraus, daß für ihren Monotheismus die Verständigung mit andern Religionen

und ihre äußerliche Anerkennung, die den orientalischen Religionen sonst so leicht wurde, ausgeschlossen war.

Aber die Frage, warum das Judentum rechtlich im allgemeinen eine bessere Behandlung und größere Schonung erfahren hat, seine Gebräuche geachtet sind und ihm gegenüber sogar auf die Forderung des Kaiserkultes verzichtet ist, warum die Bekämpfung der jüdischen Religion als solcher zu den Ausnahmen gehört, ist noch zu beantworten. Zum Teil werden die Rechte, welche die Juden schon in den hellenistischen Reichen erlangt hatten, nachgewirkt haben; aber vor allem konnte der Gegensatz gegen das Judentum nicht in so prinzipieller Schärfe wie gegen das Christentum fühlbar werden, weil die jüdische Religion, obgleich mit ihrem Monotheismus darüber hinausstrebend, doch auf nationaler Grundlage gewachsen war und diese Grundlage festhielt. Diese Gebundenheit, die besonderen Riten, namentlich die Beschneidung, bildeten ein starkes Hemmnis der Proselytenmacherei und ließen die jüdische Propaganda nicht als bedrohliche Gefahr erscheinen. Wie der Grundsatz des Festhaltens an den von den Vätern ererbten Gebräuchen bald das Judentum vom Christentum schied, so war er ihm mit der allgemein antiken Anschauung gemeinsam, und nicht ohne Grund betonen Celsus und Julian die Solidarität der Heiden und Juden in der Bekämpfung des Christentums[1]. Diese Bewahrung des väterlichen Erbes ist dem palästinensischen Judentum mit dem hellenistischen gemeinsam und gilt trotz aller Vergeistigung und Verflüchtigung der Religion auch den hellenistischen Juden als Ruhmestitel des Volkes und als Wahrheitsbeweis der Offenbarung[2]. Es ist charakteristisch, daß die römischen Toleranzedikte zu Gunsten der jüdischen Religion sich stets auf dies Prinzip berufen und daß bei Josephus Nikolaos das Recht der Völker, ihre religiösen Gebräuche zu bewahren, als besonderen Vorzug der römischen Herrschaft ansieht[3]. Jüdische und heidnische Polemik macht den Christen die Verleugnung dieses Grundsatzes zum Vorwurf[4]. Die Haltung der christlichen Apologeten diesem Vorwurf gegenüber ist inkonsequent und widerspruchsvoll[5]. Teils ist ihnen das Christentum, wie bei Paulus, die höhere Stufe der Einheit, zu der alle Völker erhoben werden sollen; teils übernehmen sie die antike Voraussetzung, daß zu der Religion das Substrat eines

[1]) Gewiß bestimmte auch die Gemeinsamkeit der Opfersitte dies Gefühl der Solidarität. [2]) Bousset S. 138. [3]) Josephus, Altertümer XIV § 227 ff. XVI 163 ff. XIX 283—285. 290. 304. 306 Niese. — XVI 36. [4]) Th. Keim, Celsus' wahres Wort, Zürich 1873, S. 18. 34. 66 ff. (wo dieser Unterschied zwischen Juden und Christen hervorgehoben wird), Act 6 14. 16 21. 21 21. 28 17. Umgekehrt hat es eine Beurteilung des Judentums durch die Christen gegeben, die es auf eine Linie mit dem Heidentum stellt (K. XV, o. S. 245). [5]) Harnack, Mission I S. 206 ff., Geffcken S. 99 ff. 158 ff.

besonderen Volkes gehöre, nennen sich das wahre Israel und nehmen die israelitische Vorgeschichte für sich in Anspruch oder bezeichnen sich als das dritte Volk oder dritte Geschlecht — eine Benennung, die auch vereinzelt im heidnischen Sprachgebrauch begegnet; ja sie meinen auf jenen allgemeinen Grundsatz der Achtung vor der angeborenen Religion die Forderung der Toleranz gründen zu können. Naive Befangenheit in antiken Voraussetzungen und berechnete Taktik, welche die universalistische Tendenz des Christentums verschleiert, haben in verschiedener Weise das Verhalten der einzelnen Zeugen bestimmt.

Mancherlei Gründe haben dem Christentum die abschätzige Beurteilung der heidnischen Gesellschaft zugezogen. Auch auf diese jüdische Sekte — als solche erschien zunächst das Christentum — übertrug sich die Summe des Widerwillens, die sich gegen das Judentum angesammelt hatte (S. 195). Die Christen erschienen wie die Juden, weil ihr Monotheismus die Anerkennung fremder Götter ausschloß, als die Atheisten im antiken Sinne des Wortes[1]. Die Forderung, daß auch die Christen dem Genius des Kaisers ihre Ehrfurcht bezeugen, den höchsten Gott auch unter dem Namen des Zeus[2], die Mittelwesen, die ja auch sie anerkannten, auch unter den Götternamen verehren sollten[3], schien im Zeitalter des religiösen Synkretismus so natürlich und so harmlos, daß nur starre Hartnäckigkeit sie nicht erfüllen konnte. Die Absonderung der Christen, ihre Abneigung, vor Gericht zu erscheinen, Aemter zu bekleiden, Militärdienst zu leisten, die in der schwer zu vermeidenden Beteiligung an religiösen Zeremonien und in den Gewissensbedenken gegen den Eid beim kaiserlichen Genius begründet war, ihre Verachtung der heidnischen Vergnügungen und Freuden der Geselligkeit, ihr Mißtrauen gegen Erwerbsarten, die in irgend einer wenn auch entfernten Beziehung zum Götterdienst standen, überhaupt ihr weltabgewandtes Wesen zog ihnen den Tadel des mangelnden Patriotismus oder Gemeinsinnes, der Abneigung gegen das Staatswesen[4], ja des *odium generis humani*, der allgemeinen Misanthropie, zu; sie waren schlechte Bürger, fürs Leben und die Gesellschaft unbrauchbar. Ihre Erwartung des nahen Weltendes bestätigte den Eindruck und verletzte be-

[1]) Geffcken S. 169. 186. Biglmair S. 148 und vor allem Harnack, Texte und Unters. Neue Folge XIII 4. [2]) Liberale Juden hatten das ja getan (S. 198. 202), und vereinzelte Christen fanden es statthaft: Origenes, Ermunterungsschrift zum Martyrium 46. — Celsus bei Keim S. 10. 70. 124. [3]) Keim S. 37. 114. 120 ff. 131 ff. Akten über Cyprians Martyrium (Hartel III S. CX): *imperatores . . . . praeceperunt eos qui Romanam religionem non colunt debere Romanas caeremonias recognoscere.* In einigen gnostischen Kreisen machte man wirklich Konzessionen. [4]) S. den warmherzigen Appell am Schlusse der Schrift des Celsus: Keim S. 137 ff.

sonders den an die Ewigkeit des Reiches glaubenden Römerstolz. Freilich hatte ja die philosophische Propaganda mit ihrer Richtung auf strengere Sittlichkeit ähnliche weltabgewandte Stimmungen verbreitet, Geringschätzung von Aemtern und Würden, die auch durch das Schwinden des alten Bürgersinnes unter dem Druck des Despotismus bedingt ist, Abscheu vor Schauspielen, Mimen, Zirkusspielen und vor den Ausartungen der religiösen Feste, Verwerfung des religiösen Formenwesens, überhaupt scharfe Kritik der Formen des öffentlichen und privaten Lebens. In Kreisen, wo solche Anschauungen galten, konnte bei etwas genauerer Bekanntschaft mit der christlichen Lehre die Schroffheit jener üblichen Aburteilung bald überwunden werden. Aber über eine Schranke kam man besonders schwer hinweg. Die Berührung mit der Philosophie weckte in jedem das stolze Gefühl, Anteil zu haben an der höheren Bildung, an der geistigen Aristokratie (S. 42. 232); das christliche Bekenntnis stieß herab in eine plebejische Gemeinschaft[1], in der der Maßstab der Bildung nicht galt und die dem barbarischen Aberglauben zugänglich war. Die Gemeinden der beiden ersten Jahrhunderte setzten sich sehr überwiegend aus den niederen Gesellschaftsschichten zusammen. Die Anbetung des Gekreuzigten schien für dies Niveau zu passen, der Gegensatz des Auferstehungsglaubens zum Unsterblichkeitsglauben den Abstand des Christentums von griechischer Bildung zu offenbaren[2]. Leichtgläubigkeit und Stolz auf besondere Offenbarung ging hier mit Verachtung von Vernunft und Wissenschaft Hand in Hand[3]; für die Kultur, hieß es, haben Christen wie Juden nichts geleistet.

Dem Worte Jesu »Entrichtet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist« schreibt man eine zu weitreichende Bedeutung zu, wenn man darin den Grundsatz reiner Scheidung beider Mächte ausgesprochen findet. Der Ton liegt auf der Ausscheidung des Politischen aus der religiösen Sphäre, für die es indifferent ist; auf die Frage nach seiner positiven und selbständigen Bedeutung wird nicht reflektiert. Erst durch die Loslösung des Christentums vom jüdischen Boden und seinen Eintritt in die heidnische Welt wurde die Frage akut und forderte eine prinzipielle Antwort. Entscheidend war die positive Schätzung des Staates durch Paulus (S. 243), die vorherrschend geblieben ist. Die freundliche Beurteilung der Staatsgewalt tritt in den Schriften des Lukas und im vierten Evangelium deutlich hervor. I Petr wird die loyale Haltung selbst

[1]) Biglmair S. 206. 207, Keim S. 11. 27. 40 ff. 80 ff. Ebenso anstößig ist dem Celsus, daß die Botschaft gerade an die Sünder ergeht (S. 42 ff.). [2]) Keim S. 20 ff. 29 ff. 65. 89. 101. 111. 130, Geffcken S. 235. [3]) Keim S. 7. 51. 80. 104; Lucian, Leben des Peregrinos Kap. 13.

in Zeiten der Verfolgung bis zur Pflicht der Fügsamkeit, auch wenn die Obrigkeit Unrecht tut, aufrecht erhalten[1]. Die Sitte, für den Kaiser und für die Obrigkeit im Gottesdienste zu beten, ist für die christlichen Gemeinden früh bezeugt[2]. Und die spätere Apologetik hat mit geflissentlicher Absicht die Loyalität betont und behauptet, daß die Christen die treuesten und besten Untertanen seien, daß durch sie der Gesamtzustand der Menschheit gehoben und der Bestand des Reiches gesichert sei; ja manche Apologeten stellen Christentum und Römerreich als Verbündete hin[3]. Gewiß werden die Grundsätze der Anerkennung des Staates und der Loyalität, wie in der literarischen Vertretung, so auch in der offiziellen Kirchenleitung im Vordergrunde gestanden haben. Aber sie dürfen uns nicht hinwegtäuschen über die Bedeutung der entgegengesetzten, oft latenten aber doch immer wieder elementar hervorbrechenden Unterströmung, die, vom Judentum übernommen, durch die apokalyptischen Hoffnungen lebendig erhalten und durch die Konflikte mit der Staatsgewalt verschärft wird. Diese Stimmung macht die heidnische Beurteilung des Christentums verständlich und ist auch teilweise der Untergrund, von dem sich jene christlichen Mahnungen zur Anerkennung der gottgeordneten Obrigkeit abheben. Wie sehr die sehnsüchtige Erwartung der Ablösung des gegenwärtigen Aion durch den künftigen die irdischen Güter und die ganze Weltordnung entwertete, ist schon bemerkt worden. Für den Gläubigen, der sich als Fremdling auf dieser Erde fühlte, hatten sie nur den Wert einer vorübergehenden Episode. Betete man für den Kaiser, so betete man doch auch um das Ende der Welt. Und nun macht die junge Kirche die Erfahrung, daß sie mit der Loslösung vom Judentum auch den Schutz und die Duldung verlor, die der jüdischen Sekte als Nation zugute kam, daß einer die nationale Grundlage verlassenden Weltreligion auch eine die Staatsreligion negierende und jede Beteiligung an ihr ausschließende Propaganda verwehrt, ihr gegenüber die Forderung der göttlichen Verehrung des Kaisers erhoben wurde[4]. Die johanneische Apokalypse gibt die Antwort auf diese Forderung, die für das christliche Gefühl dem Verbot der neuen Religion gleichkam, und die Antwort ist, trotz dem Verzicht auf re-

[1]) Vgl. Tit 3 1 Mart. Polyk. 10 2. [2]) I Tim 2 1. 2 Polykarp an die Philipper 12 3 I Clem 60 4. 61 1 (Knopf S. 107. 108. 134). Ueber die entsprechende jüdische Sitte s. Schürer I 483. II 360 f. III 462; dasselbe Gebet im Isiskult bei Apuleius XI 17; vgl. Cumonts großes Mithraswerk I S. 281. [3]) O. S. 148, Geffcken S. 63. 92. 162. 285. 311. 237 (Gebet), über Irenäus s. Neumann, Hippolyt S. 54 ff. [4]) Es ist eine feine Beobachtung von Neumann, Staat und Kirche S. 13 (vgl. Knopf S. 94. 95), daß der Konflikt des Christentums mit dem Kaisertum nicht zufällig zuerst gerade in Asien, dem Hauptsitze des Cäsarenkults, akut wird.

volutionären Widerstand, die Kriegserklärung gegen diesen den Cäsarenkult fordernden Staat. Die ganze Summe des leidenschaftlichen Fanatismus, den das Judentum in den Zeiten der Bedrückung gesammelt und in den letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung Jerusalems zur höchsten Glut gesteigert hatte, verbindet sich bei dem judenchristlichen Verfasser mit den Eindrücken der Gegenwart. Die Tempelschändung des Antiochos und des Kaisers Gaius hat sich erneuert, und die Schreckensgestalt Neros ist in Domitian wieder lebendig geworden. Das römische Reich ist das Werkzeug des Satans, seine Macht stammt vom Drachen, und der Antichrist ist sein Verbündeter. Der Tempel des Augustus und der Roma in Pergamon ist der Thron des Satans, der Kaiserkult der größte Greuel. Nur die Christen leisten dem gotteslästerlichen Gebote der Anbetung der Kaiserbilder Widerstand, dem alle Völker der Erde sich fügen, und in wildem Jubel erschallt der Triumph über Babylons Fall. Zu so lodernder Glut ist der christliche Fanatismus gegen das Reich nie wieder entflammt. Die apokalyptischen Visionen haben sich in der Kirche fortgesetzt, aber in Zeiten des Friedens wenigstens tritt der Gegensatz gegen das römische Reich zurück. Aber es will doch etwas sagen, daß jene Apokalypse unter die heiligen Schriften der Christen aufgenommen wurde und die Richtlinien für die Zukunftshoffnungen der Christen gab. Es war ein Glück, daß daneben Rom 13 und II Thess 2 6 (S. 243 [3]) in eine andere Richtung wiesen und zu einer mildernden Umdeutung jener scharfen Absage an das Weltreich nötigten. Die Exegese dieser Schriftstücke spiegelt das wechselnde Verhältnis der Kirche zum heidnischen Staate wieder[1].

Ueber die rechtlichen Formen des Christenprozesses gehen die Ansichten auseinander[2]. Mommsen nimmt kriminalrechtliche Verfolgung des Christentums als Majestätsverbrechens und seine administrative Koerzition, d. h. polizeiliches Einschreiten insbesonders gegen zum Christentum abgefallene Bürger, an. Heinze bestreitet nicht nur auf Grund der uns bekannten Christenprozesse die Anwendung der *coercitio*, sondern auch die rechtliche Subsumierung des Christenbekenntnisses unter die Majestätsverbrechen. Nach ihm werden die provinzialen Christenprozesse angestellt auf Grund besonderer *leges*,

[1]) Neumann, Hippolytus. [2]) R. Heinze, Tertullians Apologeticum, Berichte der Sächs. Ges. der Wiss. LXII; L. Guérin, Étude sur le fondement juridique des persécutions dirigées contre les chrétiens, Nouvelle Revue hist. de droit français et étranger XIX 601—646. 713—737. Trajans Brief an Plinius war sicher nicht die maßgebende Norm für das Verfahren gegen die Christen, und nur, weil er I Petr für echt hält, nimmt Guérin als erste, dann öfter erneuerte Norm, ein Edikt Neros an. Eher könnte man ein solches Domitian zuschreiben und in der Apoc und I Petr die Antwort darauf finden.

die das Christentum als solches verbieten. Anzeige oder Anklage geben den Anlaß. Das Verfahren ist einfacher als in andern Kriminalprozessen, da das Bekenntnis zum Christentum zur Verurteilung genügt, Ableugnung des Christentums zur Entlassung führt. Sicher sind die Gründe und die Art des Vorgehens der Statthalter nach Zeit und Ort verschiedenartig gewesen, wie auch die Forderungen, die die Anerkennung der staatlichen Religion erzwingen wollten: Opfer an den Genius des Kaisers oder *pro salute Caesaris*, Opfer für die Götter, Schwur beim Genius des Kaisers. Das Christentum war als solches strafbar, weil es die Anerkennung der staatlichen Religion, zu der sich die andern im Reiche vorhandenen Religionen verstanden, ausschloß. Das Bekenntnis hatte darum die Verurteilung, wie das Opfer die Freisprechung zur notwendigen Folge.

Die Verweigerung des Kaiserkultes war wohl der Punkt, an dem die Unverträglichkeit des christlichen Bekenntnisses mit dem Staat am meisten empfunden wurde, der Vorwurf der Reichsfeindschaft leicht beweisbar schien und der Kampf sich immer wieder erneuerte; denn der Grundsatz *deorum iniuriae dis curae* schien auf einen Kult von so eminent politischer Bedeutung (S. 150) unanwendbar. Und in diesem Streitpunkt offenbart sich ein wesentlicher Gegensatz des Christentums gegen die antiken Volksreligionen. Die Weigerung der Kaiseranbetung bedeutet den Protest gegen die Gebundenheit der antiken Religion an Volk und Staat, die Trennung der Religion von der politischen Sphäre, ihre Zurückführung in das Heiligtum der Seele und die Freiheit des Gewissens. Die Leidenschaft, die dieser Kampf auf beiden Seiten entfesselt hat, kann nur ermessen und begreifen, wer sich klar macht, daß der von Jesus schon als natürlich angesehenen Selbständigkeit und die anderen Interessensphären überragenden Bedeutung des religiösen Lebens auf heidnischer Seite die ebenso selbstverständliche Voraussetzung der engsten Verbindung des politischen und religiösen Lebens, der Verpflichtung des Bürgers zur Beteiligung an der staatlichen Religion gegenüberstand. Die strenge Sonderung von der heidnischen Religion und die gleichzeitige Anerkennung des heidnischen Staates, wie sie im Christentum neben einander bestanden, war für das heidnische beide Sphären verbindende Gefühl ein unvereinbarer Widerspruch, die christliche Loyalität erschien darum als Phrase oder als Heuchelei. Der Gegensatz universaler und nationaler Religion war freilich längst vorbereitet und auch ausgesprochen[1], seit die nationalen Religionen sich vielfach von dem ursprünglichen Boden gelöst, die Grenzen des Volkstumes überschritten hatten und in ihrer Zersetzung in jenen Prozeß der Aus-

[1]) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III 1, S. 167 ff., Bousset S. 60 ff.

gleichung, Um- und Neubildung der Religionen eingetreten waren, der dem religiösen Individualismus gegenüber dem Nationalitätsprinzip sein Recht verschaffen sollte. Im Grunde hatten alle die aus dem Osten vordringenden Religionen Pionierarbeit für das Christentum getan. Aber es ist das Verdienst des Christentums, den Gegensatz in seiner ganzen Schärfe zum klaren Ausdruck gebracht und mit unerbittlicher Strenge und Aufopferung durchgekämpft zu haben.

Die christlichen Forderungen der Duldung der neuen Religion, ja ihrer Anerkennung als staatserhaltender Macht, haben doch ihr inneres Recht, so schwach namentlich ihre juristische Begründung ist und so wenig im Streite der Parteien die eigentlich entscheidenden Gründe zu voller Klarheit entwickelt werden konnten. Der Kampf zwischen Staat und Kirche war kein innerlich notwendiger, und mit der fortschreitenden Entwickelung beider Mächte war er immer weniger geboten. Der Bund zwischen ihnen, den Konstantin geschlossen hat, beweist es, weil er kein aus willkürlicher Laune hervorgegangener Akt, sondern das natürliche Ergebnis und die Anerkennung des voraufgehenden Geschichtsprozesses war. Die gegen das Christentum gerichteten Repressionen gründeten sich auf die Voraussetzung, daß die Religion an die Nation gebunden, Ausdruck der Staatseinheit und Angelegenheit des öffentlichen Lebens sei. Diese Voraussetzung war rechtlich begründet, der Kampf gegen jede die Staatsreligion negierende Propaganda war die natürliche Notwehr des nationalen Gefühles. Aber diese Voraussetzung war durch die Macht der Tatsachen überholt und nichtig geworden. Die gegen das Christentum angewandten Maßregeln sind nur ein Glied in der Kette der Akte, die das in Wahrheit untergrabene Nationalgefühl zu künstlichem Leben erwecken wollen, und die Zufälligkeit und Inkonsequenz des Vorgehens, seine Abhängigkeit von den gelegentlichen Ausbrüchen der christenfeindlichen Volksstimmung, der rasche Wechsel, in dem seit Diokletian von dem konsequenten Kampfe gegen die immer bedrohlicher die Welt umspannende Organisation der Kirche zur Duldung übergegangen wird, verrät das Gefühl der Unsicherheit und des Zweifels an dem Recht und der Wirksamkeit des Verfahrens. Die Ausdehnung des Reiches und die Mischung der Völker, die Hellenisierung Roms und das stetige Vordringen des Orients, die Ausbreitung des Bürgerrechts und sein Aufgehen in die Reichsangehörigkeit hatten dem Staate seinen nationalen Charakter genommen und eine Mischkultur geschaffen, in der das echt Römische gar nicht mehr überwog. Die Reichsorganisation Diokletians brachte dies Ergebnis einer dreihundertjährigen Entwickelung politisch zum klaren Ausdruck; aber die Religionsfrage wurde durch den unglücklichen Versuch seiner

reaktionären die Kirche gewaltsam unterdrückenden Politik nur dringender. Die nationale Religion, schon in republikanischer Zeit das Produkt vieler Rezeptionen des Fremden und Kompromisse, hatte eine analoge Entwickelung durchgemacht, die deren völlige Zersetzung immer klarer offenbarte und eine religiöse Neuordnung forderte. »Das Christentum hat den römischen Glauben nicht zerstört, sondern ersetzt« (Mommsen, Hist. Z. S. 418). Der Staat, der selbst den politischen Partikularismus vernichtet hatte, durfte seine Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß die Invasion der orientalischen Religionen dasselbe Werk auf religiösem Gebiete vollbracht hatte. Der Kaiserkult hatte eine neue Grundlage der Religionseinheit bilden sollen; aber er selbst war schon ein fremdes, orientalisch-hellenistisches Element. Rom war als der Mittelpunkt des Weltreiches die kosmopolitische Metropole aller Götter und Kulte geworden. Der Staatskult war zu leeren Formalitäten herabgesunken, und die tiefere Entwickelung des Innenlebens hatte die Religion längst zu einer Sache freier Wahl und individueller Selbstbestimmung gemacht. Die Vermischung der Völker hatte zur Ausgleichung der Religionen geführt. Die philosophische Reflexion und Theologie hatte diesen Prozeß der Ausgleichung, Vereinfachung und Vergeistigung der Religionen gefördert und die monotheistischen Tendenzen verstärkt. Wie die Einheit des Weltreiches dem Gedanken des einheitlichen Menschengeschlechtes Halt und Stütze gab, so schien sie als Korrelat die Einheit der Reichsreligion zu fordern. Nicht nur praktische Versuche, wie sie besonders mit dem Sonnenkult gemacht wurden, sondern auch kühne Konstruktionen der Spekulation, wie sie von Varro bis zum Neuplatonismus unternommen wurden, bewegten sich in der Richtung. »Wäre es möglich, politisch-zivilisatorische Fragen ohne Erinnerungen und ohne Leidenschaften zu behandeln, so hätte man es sich eingestehen müssen, daß das römische Reich, wie es war, mit dem Christenglauben sich wohl vertrug und dieser eigentlich nur auf dem religiösen Gebiet zum Ausdruck brachte, was politisch sich bereits vollzogen hatte« (Mommsen S. 419). In der Tat, welche Religion wäre in gleichem Maße berufen gewesen, die Tendenzen der früheren Entwickelungslinien in sich zu verbinden und die religiöse Einigung der Völker herbeizuführen, wie die christliche? Daß sie die monotheistischen Triebe der Zeit befriedigen konnte, beweist die Tatsache, daß sie sich früh mit dem profanen Monotheismus verbündet hat und noch in Konstantins Religion die seltsamste Mischung mit ihm eingegangen ist; sie füllte aber die monotheistischen Formen der Zeit mit einem neuen lebensvollen Inhalt aus dem frischen Quell unmittelbarster religiöser Erfahrung. Sie erschien auf der Höhe

ihrer spekulativen Ausbildung als Philosophie, und doch befriedigte sie zugleich in ihren Sakramenten und in den Niederungen des in ihr sich immer breiter etablierenden antiken Volksglaubens alle Bedürfnisse der zeitgenössischen Mystik und Superstition. Sie kam mit dem Schatze der geoffenbarten Schriften dem Autoritätsglauben der Zeit entgegen und bot sichere Garantien der Gewißheit ihrer Verheißungen. Und vor allem, sie stellte in den schlichten Sätzen des Evangeliums Jesu die Frömmigkeit in einer das natürliche Gefühl gewinnenden Einfachheit und Reinheit dar und entging damit in ihrem Kerne der Gefahr, der alle künstlichen Religionsschöpfungen der Zeit erlegen sind, der erdrückenden Belastung mit historischen Traditionen und der alle universalen Tendenzen durchkreuzenden antiquarischen Richtung. Aller Trübungen und Entstellungen ungeachtet, hatte sie mutig die Konsequenzen ihres Universalismus gezogen: Sie hatte die jüdischen Fesseln abgestreift, sie hatte den Kampf mit allen Göttern aufgenommen, sie hatte den Gedanken der einen Menschheit im christlichen Gemeinschaftsleben realisiert, sie hatte eine wirklich universale den Weltkreis umfassende Organisation der Kirche geschaffen, die den verfallenden Staat nach den vergeblichen Versuchen, sie zu unterdrücken, den Bund mit der stärkeren Genossin, der Kirche, zu suchen zwang — eine Organisation, die, durch staatliche Macht ausgestaltet, den Untergang des Staates überlebt und den Ansturm der germanischen Völker ausgehalten hat, die in diese Organisation hineinwuchsen und durch sie mit dem Christentum auch im Reichsgedanken, im geistigen und religiösen Besitz eine Erbschaft antiker Kulturentwickelung übernahmen.

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

ERSTER BAND : DRITTER TEIL

DIE URCHRISTLICHEN LITERATURFORMEN

VON

D. DR. PAUL WENDLAND
O. PROFESSOR IN GÖTTINGEN

ZWEITE UND DRITTE AUFLAGE

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1912

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

DIE URCHRISTLICHEN LITERATURFORMEN

VORBEMERKUNG

Ich habe keine Einleitung ins N. T. schreiben wollen, setze vielmehr voraus, daß der Leser über die Fragen, die dort behandelt zu werden pflegen, orientiert ist. Ich bilde mir auch nicht ein, viele neue Entdeckungen gemacht zu haben und erhebe keine Ansprüche auf Priorität, wenn ich etwa übersehen habe, daß von andern manches vorweggenommen ist, was ich gefunden zu haben glaubte. In Zitaten bin ich sparsam gewesen, habe öfter nur Mc zitiert ohne die leicht aufzufindenden Parallelen und habe von neuerer Literatur meist nur angeführt, was mich besonders gefördert hat, viele Hypothesen, die mir unbegründet scheinen, nicht erwähnt. Daß der Leser z. B. für die Evangelien im einzelnen die Kommentare, vor allem die von WELLHAUSEN oder KLOSTERMANNS Mc und Mt, HOLTZMANN-BAUERS Joh, befragen muß, glaubte ich nicht erst durch beständige Hinweise betonen und sie nicht für alle Einzelheiten, wo ich ihre Beobachtungen benutzt habe, zitieren zu müssen. Voraussetzungen mußte ich machen, d. h. manche Thesen aufstellen, ohne sie zu begründen; aber ich kann gewissenhaft versichern, daß ich z. B. die Geschichte des Kanons, die Papias-Probleme, die Frage nach dem Verhältnis des Mc zu Petrus die Analysen des Joh von WELLHAUSEN und SCHWARTZ durchgearbeitet habe, ehe ich mich zur Sache äußerte. Die strenge Durchführung der Gesichtspunkte der Form, die bisher nicht versucht ist, hat die Abgrenzung der Probleme bestimmt. Darum ist der theologische Standpunkt der Autoren nur so weit berücksichtigt, als er die Form der Darstellung beeinflußt. Darum mußte in der Behandlung der Evangelien das Wesen der mündlichen Ueberlieferung, durch die die Formen anfangs mehr bestimmt sind als durch die schriftstellerische Persönlichkeit, erörtert werden. Darum mußte die Darstellung über die willkürlichen Grenzen des Kanons hinausgehen; wer sich an sie bindet, erschwert sich das Verständnis für die Geschichte der literarischen Formen, ihre auch in den nichtkanonischen Schriften wirksamen Motive und Kräfte. Daß sich prinzipielle Bedenken gegen die Auslösung der literarischen Probleme aus einem weiteren Zusammenhange erheben lassen, weiß ich. Möge die Kritik entscheiden, ob der Nutzen und Gewinn solcher Betrachtung die Bedenken aufwiegt. Ich glaube, daß wir nur auf diesem Wege eine wirkliche Geschichte der christlichen Literatur gewinnen können.

XI

EVANGELIEN

1 Synoptische Evangelien

Evangelium ist die Heilsbotschaft, daß Jesus der Christus ist. Er ist der Inhalt, nicht der Träger dieser Botschaft. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Jesus selbst von dem Evangelium geredet habe; denn an manchen Stellen, die das Wort ihm in den Mund legen, ist unzweifelhaft der erst durch die Erfahrung der Auferstehung mögliche Sinn in die frühere Verkündigung Jesu projiziert worden [1]. Eine religiöse Färbung scheint εὐαγγέλιον wie κήρυγμα schon in hellenistischer Sprache gehabt zu haben [2].

Die Christen, die die frohe Botschaft aufzeichneten, gaben ihren Schriften den Titel Evangelium, weil sie alle die eine Botschaft verkünden wollten. Mochte es verschiedene schriftliche Fixierungen geben, die Vorstellung einer Mehrheit von Evangelien lag dem Urchristentum ganz fern; es kannte nur das e i n e Evangelium, wie es nur von einer Kirche wußte. Diesem Empfinden widerspricht das Nebeneinander von vier Evangelien in der späteren Sammlung der heiligen Schriften. Die Zusammenstellung von vier evangelischen Schriften ist das Ergebnis der kirchenpolitischen Aktionen,

[1]) S. Wellhausen, Einleitung[2] S. 98 ff. 147. Klostermann zu Mc 1 1. Es genügt, daß in einigen Stellen des Mc Jesus das Wort im Sinne des apostolischen Christusglaubens gebrauchte. Wenn das an andern nicht mehr deutlich hervortritt, so beweist das nur, daß die Uebertragung schon vor Mc gebräuchlich war. Die Voraussetzung, daß der Begriff überall gleich präzisiert sein muß, trifft auf diese Literatur gar nicht zu (u. S. 272), und man darf gar nicht die Notwendigkeit einer Einheitlichkeit des Begriffes, die zur Harmonistik führt, als natürlich ansehen.
[2]) Ueber εὐαγγέλιον s. Beilage 8; A. Deißmann, Licht vom Osten[2] S. 277; A. Dieterich, Zeitschr. für neutest. Wiss. I 336 ff. (= Kl. Schriften S. 193). Das Verb wird bei Philostrat I 28 vom Erscheinen des Apollonios gebraucht. — κηρύσσειν findet sich in liturgischen Formeln der Mysterien (A. Lobeck, Aglaophamus S. 15), und der kynische Prediger nennt sich als Sendbote Gottes κήρυξ (vgl. o. S. 88 ff.): Epiktet III 22, 69, vgl. Schenkls Index und Reitzenstein, Poimandres S. 55.

die im II Jahrhundert zur Bildung des Kanons führten. Die naive Freiheit, die auf dem Gebiet der evangelischen Aufzeichnungen geherrscht hatte, hatte zu einem Wucherungsprozesse geführt, der immer mehr von romanhafter Erfindung und spekulativer Tendenzdichtung beherrscht wurde. Die Willkür der immer neuen Bearbeitungen entstellte und verschüttete die Tradition, die Varietät der Evangelien bedrohte die Einheit des Evangeliums. Um ihren festen Bestand vor der inneren Zersetzung und Zersplitterung zu bewahren, stellt die Kirche dem gnostischen Synkretismus die Einheit der durch die Bischöfe repräsentierten apostolischen Tradition, das apostolische Glaubensbekenntnis, den Kanon ihrer heiligen Schriften entgegen, behauptet von diesen nicht ohne Illusionen und Hilfskonstruktionen den apostolischen Ursprung und fügt diese Schriftensammlung der vom Judentum übernommenen griechischen Bibel hinzu. Unsere vier Evangelien haben Aufnahme gefunden, weil sie die in den Kirchen am meisten verbreiteten und eingebürgerten waren. Aber eine Neuerung war die Vierzahl doch. Das zeigen die Künsteleien, mit denen Irenäus ihre Notwendigkeit mit zahlensymbolischen Spielereien deduziert. Das ursprüngliche Gefühl der natürlichen Einheit ist auch durch die kirchliche Anerkennung der Vierheit nicht aufgehoben worden. Die Evangelienharmonien des Tatian und des Theophilus setzen den Prozeß jener Harmonisierung fort, deren Ergebnis schon Matthäus und Lukas sind und die sich auch weiterhin in gelegentlicher Ausgleichung und Kontamination der evangelischen Texte bemerkbar gemacht hat. Und die Kirche selbst hat den Begriff des einen Evangeliums festgehalten. Die Betitelung κατὰ Μάρκον usw. faßt das Evangelium als einheitliche Größe, die Evangelisten als Zeugen einer Wahrheit.

Aber die Kirche konnte im Kampfe gegen die Gnosis den Weg der Harmonisierung nicht beschreiten. Sie machte ja gerade den Gnostikern zum Vorwurf, daß sie durch willkürliche Aenderungen sich ihre Evangelien zurechtschnitten, und wollte der wuchernden Produktion einen Riegel vorschieben; dazu bedurfte sie eines neuen christlichen Offenbarungsbuches und vindizierte ihm eine absolute Autorität: In den neuen Kanon waren nur die Schriften apostolischen Ursprunges aufgenommen. Um diese Würde Mc und Lc zuzuschreiben, dazu bedurfte es freilich schon einer bedenklichen Hilfskonstruktion. Die Tradition, daß Matthäus Verfasser unseres ersten Evangeliums sei, ist verknüpft mit der Annahme eines hebräischen Originals; und dieser Annahme widerspricht die Tatsache der Benutzung von Markus und Q d. h. von zwei griechischen Quellen. Endlich ist es wahrscheinlich, daß Joh erst durch Interpolation die apostolische Autorschaft vindiziert wurde, ohne die er die

kirchliche Anerkennung nicht hätte finden können. Stand hinter den Evangelien früher die Autorität des Herrn, der aus ihnen redete, so gründete sich ihre Geltung jetzt auf die Autorität ihrer Verfasser.

Die kirchliche Ueberlieferung über die Verfasser der Evangelien, besonders die des Papias, hat sich lange Zeit besonderer Beachtung erfreut. Aber es ist mit der ältesten biographischen Tradition der Christen ebenso schlimm bestellt wie mit der der Griechen. Jene Angaben des Papias stehen unter dem stärksten Verdacht tendenziöser Konstruktion, die der gnostischen Berufung auf apostolische Geheimtraditionen eine auf die Apostel zurückgehende Traditionskette zur Legitimierung der kirchlichen Evangelien schaffen will [1]. Die Forscher, die aus jenen legendenhaften Nachrichten einen geschichtlichen Kern meinten herausschälen und ihn zum Ausgangspunkt der Evangelienforschung machen zu können, sind dadurch eher irregeleitet als gefördert worden; die Versuche, das spezifisch Petrinische bei Mc oder das genuin Paulinische bei Lc zu entdecken, sind ebenso wie der der Rekonstruktion eines johanneischen Evangeliums gescheitert. Die Wissenschaft leidet gar keinen Schaden, wenn sie auf die Verwertung dieser Autoschediasmen verzichtet. Die Kritik hat einen sehr viel festeren Boden durch den Nachweis geschaffen, daß Mc und eine zweite von Mt und Lc benutzte Schrift (Q) die Grundlagen des Mt und Lc sind und daß beide nach dem noch durchschimmernden aramäischen Kolorit auf jerusalemische Traditionen zurückgehen müssen. Die Kritik hat auch hier nicht nur zerstört, sondern auch aufgebaut.

Die letzte Quelle der Evangelien ist die mündliche Ueberlieferung. Die Predigt, daß der gekreuzigte Jesus der zur Herrlichkeit erhobene Christus sei und wiederkommen werde, sein Reich aufzurichten, hat gewiß früh aus dem Bilde seines Lebens und dem Ethos seiner Worte seine göttliche Bestimmung begreiflich gemacht. Die Herrenworte waren, wie Paulus zeigt, anerkannte Autorität. Schriftliche Aufzeichnungen waren freilich für die älteste Gemeinde, die den Geist des Herrn in sich lebendig fühlte, seine Offenbarungen immer von neuem erlebte und sehnsüchtig seiner nahen Erscheinung harrte, noch kein Bedürfnis. Paulus steht noch ganz unter dem Einfluß der mündlichen Tradition von Jesus. Aber als mit dem Aussterben der Augenzeugen eine Verarmung und Trübung der Tradition zu befürchten war, war der Wunsch ihrer Fixierung natürlich. Schriftliche Aufzeichnungen in aramäischer Sprache setzen

[1]) S. besonders E. Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, Abhandl. der Gött. Ges. VII 5. Er zieht auch S. 22 die lehrreiche Parallele mit der literarhistorischen Tradition der Griechen.

Mc und Q voraus. Für uns ist Mc die erste Schrift, die die Tradition gesammelt hat. Ob diese Schrift ursprünglich aramäisch konzipiert war oder ob der griechischen Schrift verschiedenartige und unvollständige Memorabilien in aramäischer Sprache zugrunde liegen, ist nicht mehr zu entscheiden. Der Gedanke, daß die Verpflanzung des Evangeliums auf den fremden Boden der hellenistischen Welt die schriftliche Fixierung und Konservierung der Ueberlieferungen gefördert habe, liegt zwar nahe; aber keine Spur weist darauf hin, daß man schon in den paulinischen Gemeinden das Bedürfnis nach solchen Schriften empfunden hätte.

Einsicht in das frühere Stadium der mündlichen Tradition und in ihre Eigenart ist eine wesentliche Voraussetzung für das Verständnis der späteren literarischen Produktion. Das Wesen mündlicher volkstümlicher Ueberlieferung hat Gieseler verkannt, wenn er die Synoptiker aus diesem Sammelbecken schöpfen und schon auf dieser Stufe einen nicht starren, aber doch in den Hauptlinien festen Typus der Ordnung des ganzen Stoffes gegeben sein ließ. Wo wir die Entwickelung volkstümlicher Traditionen beobachten können, sehen wir vielmehr das Interesse nicht auf das Ganze, sondern auf das Einzelne gerichtet. Einzelheiten haften im Gedächtnis, einzelne hervorstechende und außergewöhnliche Taten, einzelne charakteristische und eindrucksvolle Worte. Geschichtenerzählern und ihren Hörern ist es nicht um historischen Zusammenhang und um die Vollständigkeit eines Vorganges zu tun. Ein Interesse an der Konservierung der Vergangenheit und an geschichtlicher Treue ist gar nicht vorhanden; selbst historische Persönlichkeiten bildet die volkstümliche Ueberlieferung zu allgemein menschlichen Typen um und erhält erst so ihr Bild lebendig und gegenwärtig. So verfolgt auch das Evangelium nicht den Zweck historischer Darstellung; die Geschichte ist nur Mittel zum Zwecke der Wirkung auf die Gegenwart, d. h. der Erbauung, der Weckung und Stärkung des Glaubens; Auferstehungs- und Messiasglauben ist der Ausgangs- und Mittelpunkt des Evangeliums.

Ursprünglich waren die Traditionen, die bei Mc und in Q zu einem Ganzen zusammengefügt sind, isoliert. Sie waren nicht darauf angelegt, ein zusammenhängendes Bild des Lebens Jesu zu geben. Die Teile sind früher dagewesen als das Ganze. Einzelne Geschichten kursierten gesondert und müssen, aus dem Zusammenhange der Evangelien gelöst, als das verstanden werden, was sie ursprünglich waren, kleine in sich geschlossene Einheiten. Einzelne, besonders scharf geschliffene und pointierte Worte Jesu prägten sich mit zwingender Gewalt den Seelen ein und wurden als Apophthegmata weitergegeben. Der aktuelle Anlaß und die Situation, aus der

sie geboren waren, oder der Zusammenhang prophetischer Rede, in den sie einst gestellt waren, konnte leicht verloren gehen. Von Mund zu Mund umlaufend, in ihrer lebendigen Wirkung immer wieder erprobt, wurden dann die Geschichten in Motivierung, ausschmückendem Detail, dramatischer Gestaltung unwillkürlich variiert. Ebenso wurden Aussprüche Jesu leicht nach Erfahrungen und Bedürfnissen der Gegenwart kommentiert oder umgestaltet[1] und nach der Verwandtschaft des Inhaltes gelegentlich verbunden, die Parabeln in erbaulicher Erzählung um neue Züge und Pointen bereichert und aktuellen Verhältnissen der Gegenwart angepaßt, sogar neue Herrnworte unter den Wirkungen des in der Gemeinde[2] lebendigen Geistes produziert. Nicht geschichtliches, sondern erbauliches Interesse bestimmte die Gestaltung und auch die Auswahl des Stoffes, wie die schon vor Mc anzusetzende Gruppenbildung aus verwandten Erzählungen und Aussprüchen zeigt. Welche Umwandlungen mußte der Stoff durch die Uebertragung vom galiläischen Boden in die Gemeinde Jerusalems und vollends durch die Uebersetzung der aramäischen Originale in die griechische Sprache erfahren!

Solcher Fülle zerstreuter und in beweglichem Flusse befindlicher Traditionen stand Marcus gegenüber, als er es unternahm, aus den Teilen ein Ganzes und einen zusammenhängenden Kontext zu schaffen. Die Mittel, die ihm die Ueberlieferung zur Lösung dieser Aufgabe an die Hand gab, waren kärglich. Nur wenige Grundlinien seines Aufrisses waren gegeben: Jesu Wirksamkeit in Galiläa, mancherlei Fahrten über den See, Namen von Ortschaften, wo Jesus gewirkt hatte und mit denen einige Geschichten verknüpft waren, die Reise durch Galiläa und Peräa nach Jerusalem (K. 11—16), Konflikt, Katastrophe und Auferstehung. Das war der äußere Rahmen, wie Mc ihn der Tradition entnehmen konnte. Aber die Einordnung der einzelnen Stücke in diesen Rahmen stand bei der ursprünglichen Isolierung der Teile meist gar nicht fest; sie war eine Aufgabe, die der Evangelist erst zu lösen hatte. Nur für die Passion hatte sich eine ziemlich sichere Folge der Geschichten bewahrt; war doch die Rechtfertigung des Kreuzestodes im Lichte der Auferstehung Ausgangspunkt und eigentlicher Inhalt des Evangeliums gewesen! Aber sonst hatten die einzeln und zerstreut umlaufenden Geschichten die natürliche Tendenz, von Ort und Zeit gelöst zu werden, da sie nur des erbaulichen Inhaltes wegen erzählt wurden; Datierung und Ortsangabe sitzen ganz fest nur, wo sie für das Verständnis der Geschichte unentbehrlich sind. Und in der Tat verraten sich die Orts-

[1]) Lehrreich sind die von Paulus zitierten Herrnworte. [2]) Wer ihre schöpferische Kraft in der evangelischen Ueberlieferung für eine Fiktion ansieht, dem ist das Studium der Liturgien zu empfehlen.

und Zeitbestimmungen noch vielfach als sekundär. Von der Reise nach Jerusalem waren wenige Einzelheiten bekannt. Wir werden sehen, wie Mc hier den Rahmen gefüllt hat.

Der erste Tag in Kapernaum (1 21—34)[1], ein Sabbath, hat einen reichen Inhalt: Lehre in der Synagoge, Heilung des Dämonischen, Heilung der Schwiegermutter des Petrus, Krankenheilungen aller Art. Die Lokalisierung des Wunders im Hause des Petrus war gegeben; dasselbe für die Heilung des Dämonischen anzunehmen, ist wenigstens nicht notwendig. Die allgemeine Schilderung der Lehr- und Heiltätigkeit am Anfang und am Schluß zeigt, daß der Evangelist beim ersten Auftreten Jesu ein typisches Gesamtbild der Art seines Wirkens geben will. — Als Füllstück verdächtig ist die in einem Satze summarisch erledigte Predigtreise durch Galiläa (1 39). Sie wird eingeführt mit einer sehr vagen Motivierung und verknüpft nur mit der einen Geschichte von der Heilung eines Aussätzigen, die sich nach Zeit und Ort durchaus als frei schwebend betrachten läßt.

Besonders klar ist das Verfahren des Mc in einer zweiten nach Kapernaum verlegten Gruppe, 2 1—3 35. Sie umfaßt lauter Geschichten, die den Anlaß zu einem Redestreit mit Pharisäern und Schriftgelehrten geben und in einen Konflikt mit diesen auslaufen: Heilung des Paralytischen, Berufung des Levi und Zöllnerfrage, Fastenfrage, Aehrenabreißen der Jünger, Heilung des starren Armes, pharisäische Beschuldigung der Verbindung mit Beelzebub. Das Prinzip der Zusammenordnung ist die Gleichartigkeit der Geschichten[2]. Die Uebergänge sind zum Teil allgemein gehalten ohne irgend eine Andeutung der Zeit, wecken aber doch 2 1. 13 3 1 den Schein einer zeitlichen Folge. Klar ausgesprochen ist sie nicht, – ein Beweis, daß die Stücke einst isoliert waren und keinen Anhalt für irgend eine Datierung boten; aber Mt und Lc haben die Folge chronologisch verstanden, und Mc hat diese Auffassung nicht ausschließen wollen. — Einzelne Stücke dieser Gruppe zeugen noch durch Risse für ein kontaminierendes Verfahren. Man muß schon zwischen den Zeilen lesen, um 2 14, wo Levi Jesus nachfolgt, und 2 15, wo er als Gastgeber fungiert, in Einklang zu setzen; die Berufung Levis wird mit dem Gastmahl verbunden sein, um eine genauere Situation für das Doppelwort Jesu 2 17 zu gewinnen. Und der Redestreit über Beelzebub ist recht seltsam mitten in den Versuch der Verwandten, Jesus

[1]) Wellhausen legt auch die Berufung der Jünger 1 14—20 auf den Anfang dieses Sabbaths, was die zweideutige Zeitbestimmung 1 21 durchaus gestattet; dann hätte Mc übersehen, daß Jesus die Schiffer bei der Arbeit fand (1 16 ff.).

[2]) Aehnlich sind 11 27—12 40 Auseinandersetzungen Jesu mit verschiedenen Gegnern in eine Gruppe zusammengestellt.

fortzuholen, eingelegt. Hier hat die Vorstellung der Angehörigen von Jesu Sinnlosigkeit und die der Schriftgelehrten von seiner Besessenheit zur Ideenassoziation und zur künstlichen Verbindung der Stücke geführt. Aber diese Kontaminationen könnten älter sein als Mc[1]. — Mit mehr Sicherheit darf man wohl Mc die von Wellhausen als Redaktions- und Füllstücke erwiesenen Abschnitte 3 7—12 3 13—19 zuschreiben. Sie erscheinen wie Fremdkörper in der vom Gedanken des wachsenden Konfliktes beherrschten Geschichtengruppe; und es ist unwahrscheinlich, daß derjenige, der jene Gruppe geschaffen hat, zugleich ihre Geschlossenheit durch diese Einlagen zerstört habe. Hier scheint sich von der älteren Grundlage die jüngere Zutat abzuheben.

Auf eine schon vor unserem Mc liegende Gruppenbildung werden wir auch in einem andern Falle geführt. Mc 8 1—26 werden 1. die Speisung von Viertausend, 2. die Entlassung der Menge und eine Ueberfahrt, 3. die Heilung eines Blinden zu Bethsaida nach einander erzählt. Aehnlich folgen 6 34—52 7 31—37, wenn man von drei sicher nicht ursprünglich in diesen Zusammenhang gehörenden Stücken absieht, 1. die Speisung von Fünftausend, 2. eine Ueberfahrt, 3. die Heilung eines Taubstummen. Die Identität von 1 ist evident. Die Uebereinstimmung des Wortlautes reicht weit[2]; sogar die nach der ersten Speisung doch auffallende Ratlosigkeit der Jünger kehrt 8 4 wieder. Die Aehnlichkeit von 2 springt klarer ins Auge, wenn man in 6 46—52 eine Doublette von 4 35—41 erkennt. In beiden Geschichten befreit Jesus die Jünger aus Sturmgefahr; nur ist er das eine Mal mit den Jüngern auf dem Schiffe, das andere Mal wandelt er auf dem See. Mc kannte also dies Wunder in zwei Fassungen, einer einfacheren und einer gesteigerten (S. 276). Die Erinnerung hielt das Wunder als solches fest, die Verbindung mit einer bestimmten Seefahrt ist natürlich sekundär. Löst man diese Verbindung, so wird 6 46—52 auf eine einfache, der Parallele ähnlichere Gestalt reduziert. Nach dem allen ist auch 3, obgleich in der einen Geschichte von einem Taubstummen, in der andern von einem Blinden die Rede ist, als Doublette anzusehen, wofür auch die Gleichheit des Heilsverfahrens spricht. Selbst bei 1 hat Mc keine kritische Stimmung angewandelt. Er wollte wie Herodot die Traditionen treu referieren, aber er enthält sich kritischer Noten, wie jener sie öfter anhängt. Wie sicher er in seiner konservativen Haltung ist, zeigt noch besonders das Mittelstück der zweiten Gruppe

[1]) Vgl. K. 5 die Einschachtelung der Erzählung vom blutflüssigen Weibe in die Jairusgeschichte. [2]) „Sie stammt schwerlich erst von Mc, der keinen Grund hatte, die beiden Berichte, die er für verschieden hielt, möglichst ähnlich zu machen“ Wellhausen.

8 19—21, wo den Jüngern von Jesus ihre Nahrungssorgen mit dem Hinweis auf b e i d e Speisungen unter genauester Wiederholung der abweichenden Einzelzüge [1] verwiesen werden. Das kann natürlich in keinem der einzeln umlaufenden Parallelberichte von der Speisung gestanden haben, sondern Mc setzt bereits das Nebeneinander und die Differenzierung beider voraus. Wir sehen zugleich, wie frei Gesprächsworte Jesu gestaltet werden konnten. Denn mindestens der Hinweis auf die Doublette muß sekundär sein und zwar eingetragen von Mc selbst; denn er ist die Folge davon, daß Mc zwei in Wahrheit identische Geschichtengruppen für verschieden gehalten hat. Seine Quelle kann ihm höchstens ein auf d i e Speisung hinweisendes Wort Jesu geliefert haben, das aber auch erst produziert sein könnte aus Anlaß der Gruppenbildung. Im Mittelstück der ersten Gruppe findet zu jenem sekundären Jesuswort sich eine Parallele 6 52 (Geschichte vom Wandeln auf dem Meer); aber hier macht der Erzähler selbst den Jüngern den Vorwurf, daß trotz des (ersten) Speisungswunders ihr Herz noch verstockt war [2]. 8 19 ist der Tadel durch Ideenassoziation mit dem Gespräche über den Sauerteig der Pharisäer verbunden worden, und das ganze Gewebe 8 10—21 ist künstlich (s. Wellhausen).

Lehrreich ist der Vergleich mit den andern Evangelisten. Lc übergeht die Speisung der Viertausend, scheint also eine gewisse Kritik an seiner Vorlage zu üben. Aber es war wohl Kritik mehr des Geschmackes als der historischen Skepsis. Mt ist Mc in der Wiedergabe nicht nur beider Geschichten [3], sondern auch jener ihre Verschiedenheit voraussetzenden Rede Jesu gefolgt. Neue Varianten haben die Benutzer des Mc eingeführt; aber sie sind ebenso unerheblich wie die Abweichungen der zwei Versionen bei Mc unter einander; wir sehen hier nur denselben Prozeß der Abwandlung und Differenzierung der Erzählungen am Werk, der die Doublette bei Mc erklärt. Joh 6 endlich kommt natürlich mit einer Speisung (der Fünftausend) aus, da die symbolische und sakramentale Ausdeutung des Mahles ihm die Hauptsache ist. Und im Gegensatz zu den Synoptikern steht er auf der fortgeschrittenen Stufe einer freien Gestaltung und Umdichtung seiner Vorlage (s. u.).

Um aus zerstreuten volkstümlichen Traditionen ein Ganzes zu schaffen, dazu gehört ein Autor. Solchen Prozeß der Sammlung,

[1]) Der Parallelismus der zwei Speisungen ist also Mc aufgefallen, aber er betont absichtlich ihre Verschiedenheit. — Eine andere Doublette ist 9 35—37, lehrhafte Verblassung des Verkehrs mit den Kindern 10 13—16. [2]) Solche Umsetzung von Worten der Erzählung in Worte Jesu lassen sich im Stadium der literarischen Bearbeitung noch mehrfach nachweisen: Mc 14 1 und Mt 26 2. [3]) Er hat überhaupt beide Doppelreihen des Mc.

Redaktion, Bearbeitung mündlicher Ueberlieferung, der zugleich ihre Erhebung auf das Niveau der Literatur bedeutet, können wir auf vielen Gebieten verfolgen, und solche Analogien sind lehrreich [1]. So sind bei den Griechen auch die Geschichten von Homer, von den sieben Weisen und vom Narren Aesop, Fabeln und Sinnsprüche gesammelt worden. Die literarische Grundlage ist dann in späteren Bearbeitungen mannigfach erweitert worden, und solche Volksbücher, die nicht Literatur im strengen Sinne des Wortes sind, haben sich immer etwas von der freien Beweglichkeit der mündlichen Ueberlieferung bewahrt [2]. Christliche Mönchsgeschichten lassen sich vergleichen, z. B. die Geschichte der ägyptischen Mönche oder die Historia Lausiaca, Berichte von Augenzeugen, die die Einsiedeleien bereist haben und treuherzig die Geschichten wiedererzählen, die sie aus dem Munde der Heiligen vernommen haben. Das Maß eigener Arbeit und des Einflusses der Individualität kann dabei ein sehr verschiedenes sein. Auch Herodot ist für weite Strecken seines Geschichtswerkes auf eine durch Geschichtenerzähler reich ausgestaltete und im Volke verbreitete novellistische Ueberlieferung angewiesen. Aber er schafft z. B. in der Geschichte des Kroisos mit der Freiheit des Künstlers, gibt einen fast dramatisch kunstvollen Aufbau der Handlung; die Glieder greifen mannigfach in einander, und schon in die Exposition fallen die Schatten der Katastrophe voraus und wecken die Spannung. Dennoch hat die Abhängigkeit vom überkommenen Materiale die Einheitlichkeit der künstlerischen Gestaltung gehemmt. Die Novellen von Kroisos waren von verschiedener Provenienz, lydische, delphische, athenische, und sie waren von verschiedenen Tendenzen beherrscht. Die abweichende Auffassung der Persönlichkeit schimmert noch durch die von Widersprüchen nicht freie Charakteristik Herodots durch. In der Geschichte von der Verbrennung, die ursprünglich Selbstverbrennung war, sind mehrere Versionen kontaminiert. Herodot hat nicht alle

[1]) Die Art der novellistischen Ueberlieferung und die methodischen Grundsätze ihrer Benutzung habe ich in der Einleitung in die Altertumswiss. I² Lpz. 1912 S. 306 ff. an Beispielen verschiedener Völker erläutert. Dort findet man auch Literaturangaben. — Die beliebte Vergleichung der evangelischen Ueberlieferung mit den Memorabilien Xenophons und Arrians Aufzeichnungen der Gespräche Epiktets scheint mir nicht glücklich. In beiden Fällen ist die Tradition durch schriftstellerische Persönlichkeiten bestimmt, von denen ihr Wert abhängt. Im ersten Falle ist das Maß der Authentie geringer, im zweiten größer als in der evangelischen Tradition. Joh könnte wegen des Abstandes von der echten Geschichte nur mit Xenophon, nicht mit Plato verglichen werden. [2]) Solche Texte sind starken Ueberarbeitungen, Erweiterungen, Entstellungen ausgesetzt (vgl. o. S. 197). Den Evangelien ist es nicht anders ergangen, bis die Kanonisierung und dann die wissenschaftliche Arbeit die Texte einigermaßen gegen weitere Wucherungen schützte.

Diskrepanzen ausgleichen wollen, die Lust am Fabulieren hat sie ihn oft gar nicht empfinden lassen. Oefter stellt er verschiedene Berichte neben einander und notiert ihre Differenz. Er will vor allem wiedergeben, was überliefert ist. Er ist Sammler und Künstler, und die beiden Interessen streben nicht selten auseinander.

Mc ist vielmehr Sammler und Redaktor als Schriftsteller. Die Art, wie er willkürlich Ort, Zeit, Zusammenhang der Stücke bestimmt, zeugt von Naivetät, nicht von schriftstellerischer Souveränität. Alles was er von Eigenem hinzugetan hat, wurde ihm abgenötigt durch das Mißverhältnis des Stoffes zu der Aufgabe der fortlaufenden Erzählung, die er sich gestellt hat. Er muß eine fiktive Chronologie und ein scheinbares Itinerar schaffen. Unbestimmte Zeitangaben (1 9 8 1), schematische Uebergänge und inhaltleere Füllstücke müssen einen Zusammenhang herstellen. Das gar nicht oder künstlich motivierte Hin- und Herfahren über den See hat nur den Zweck, gegebene Situationen zu verbinden oder passende Situationen zu schaffen. Der Berg, die Einöde, das Haus stehen zur Verfügung, wo sie für die Situation des einzelnen Stückes gegeben sind oder wo sie passend erscheinen. Die Schriftgelehrten tauchen öfter rätselhaft auf, wo der Evangelist sie braucht. Gewiß, das alles scheint, nach dem Maßstabe historischer Forschung, stärkste Willkür; dem Autor, der den Zweck der Erbauung verfolgt, wird es ganz nebensächlich erschienen sein, und er wird nicht gemeint haben, daß die Treue seiner Berichterstattung darunter leide. Und die Leichtigkeit, mit der meist die Bindeglieder sich ablösen lassen, spricht dafür, daß der Redaktor sonst sich nicht energische Eingriffe in seine Vorlagen erlaubt hat.

Eine schriftstellerische Individualität ist er nicht. Er verzichtet darauf, in Jesu Geschichte eine Entwickelung im Selbstbewußtsein Jesu, im Heranreifen des Verständnisses der Jünger für seine Lehre, in der Steigerung des Hasses der Pharisäer konsequent durchzuführen. Er hat keinen ausgeprägten theologischen Standpunkt. Dem widerspricht auch nicht, daß Gedanken und Interessen der apostolischen Christenheit in das Lebensbild Jesu projiziert werden. Jesus ist bei Mc vom ersten Auftreten an von dem vollen Glanze der Göttlichkeit, mit dem der apostolische Christusglauben ihn umgeben hatte, umstrahlt. Er wird sogleich in der Taufe als Gottessohn anerkannt, gibt sich den messianischen Namen Menschensohn und offenbart in seinen Taten die göttliche Machtfülle. — In einigen zwischen Petrusbekenntnis und Passion eingelegten Gesprächen ist ihm Leiden und Tod nicht nur eine feste Tatsache, die er sicher vorausschaut, er erwartet auch seine Parusie in der Herrlichkeit des Vaters mit den Engeln des Himmels vor dem Abscheiden der

lebenden Generation. Hier ist das Messiasbewußtsein Jesu zu einer auch das künftige himmlische Wirken umfassenden festen Bestimmtheit erhoben, wie sie erst der an Kreuzigung und Auferstehung sich entwickelnde Glauben erreichte. Daran wäre kein Zweifel, auch wenn nicht das Vorauswissen sich bis auf das Datum der Auferstehung und die einzelnen Züge seines Leidens erstreckte (8 31 9 31 10 34). Und zugleich fordert Jesus von seinen Jüngern eine Nachfolge, die an seinem Leiden und seiner Kreuzigung orientiert ist — sie sollen ihm das Kreuz nachtragen —, und die anschaulich gezeichneten Verfolgungen der Christengemeinde werden unter diesem Gesichtspunkte betrachtet. Hier offenbart sich nicht nur in einzelnen Ausblicken der weitere Horizont und die Perspektive der apostolischen Zeit; diese Farbe und diesen Ton konnte die christliche Sittlichkeit erst gewinnen, als Jesu Leiden und Tod im Lichte der Auferstehung verklärt war und Leiden, Verfolgung, Tod seiner Jünger an dieser Weihe teilnahm. Hier hat wirklich der schöpferische Geist der Urgemeinde neue Motive produziert und damit das Bild des Messias und seine Ethik in eine andere Lage transponiert.

Darf man nun sagen, Mc habe hier seine Idee und seine Theologie in die geschichtlichen Traditionen eingetragen? Aber es waren doch sehr viel allgemeinere, in der Urgemeinde wirksame Kräfte, die diese steigernde Umbildung des geschichtlichen Jesusbildes herbeigeführt und damit auch die Ethik mit neuen Motiven bereichert haben. Das Evangelium des Mc spiegelt diese Entwickelung, an der Mc teilgenommen, die er aber nicht geschaffen hat[1], wider. Aus dieser Entwickelung, in der die Parusie Christi mit den Bildern der jüdischen Eschatologie bereichert wurde, ist auch der Einschlag jüdischer Apokalyptik, deren Verkündigung Jesus in den Mund gelegt wird (s. u. K. XIV), zu verstehen. — Wie sich diese Redestücke durch die aus der apostolischen Predigt zurückverlegten Motive von der älteren Ueberlieferung abheben, so haben sie auch einen etwas anderen Stil. Die von der Kraft des eigenen Bekenntnisses getragene Rede bewegt sich hier in leichterem und freierem Flusse und sticht von der herben Strenge und apophthegmatischen Gedrungenheit der Herrnworte bei Mc ab.

Das Evangelium der Urgemeinde von dem gekreuzigten, aber zur Herrlichkeit erhöhten und verklärten Christus wird proleptisch von Jesus selbst gepredigt, und die Darstellung des Evangelisten, die Jesu Taten und Worte als Offenbarungen messianischer Machtfülle berichtet, will den Glauben an das Evangelium wecken. Aber

[1]) Ist die Verklärung eine vorgeschobene Auferstehungsgeschichte (Wellhausen zu Mc 9), so beweist sie besonders deutlich, daß nicht nur in Jesu Reden der Christusglauben der Urgemeinde eingedrungen war.

doch ragen in diese Darstellung genug Spuren geschichtlicher Ueberlieferung, daß die messianischen Machtbeweise einst gar nicht allgemein den Glauben gewirkt haben, den Mc durch sie erzeugen will. Für eine Auffassung, die den geschichtlichen Jesus so ganz von göttlicher Glorie umstrahlt sein läßt, mußte das Mißverhältnis des Erfolges zu der Größe der Person und des Wirkens zum Probleme werden. Mc selbst erzählt ja vom Unglauben der Juden, vom Unverstand der Jünger, von resignierter Stimmung und von Strafworten Jesu. Die Lösung dieses Kontrastes wird durch eine Theorie gewonnen, die zwar nicht, wie Wrede [1] meint, die ganze Darstellung beherrscht, aber doch oft und geflissentlich hervorgekehrt wird: Jesus ist zwar von Anfang an in sicherem Besitze messianischer Würde und Macht; aber er wollte als Messias verborgen bleiben; er sah den Weg des Leidens als notwendig voraus, und erst die Auferstehung sollte den unwiderleglichen Beweis der Messianität bringen. Um unerkannt zu bleiben, gebietet er den ihn bekennenden Dämonen und den von ihm Geheilten Schweigen, spricht er zum Volke in rätselhaften Gleichnisreden, die er nur den Jüngern deutet; die draußen sollen ihn nicht verstehen. Auf das Petrusbekenntnis folgt das Verbot Jesu, von seiner Messianität zu reden (8 30). Er offenbart sich den dreien in der Herrlichkeit der Verklärung, aber sie sollen das Geheimnis bis zur Auferstehung bewahren (9 9 vgl. 9 32).

Dieser Anschauung absichtlicher Zurückhaltung des Messiasgeheimnisses durch Jesus kann die Tatsache zugrunde liegen, daß Jesus nicht als Messias ausgeschrieen sein wollte [2]. Aber die Art, wie sie in einen erheblichen Teil der Geschichtserzählung eingetragen ist, macht den Eindruck einer bewußten Tendenz und eines künstlichen Pragmatismus. Die gesuchte Theorie einer ängstlichen Verhüllung der Messianität wird als Ganzes in der Geschichte der Ueberlieferung später sein als die naive Auffassung der Geschichte Jesu als Offenbarung des übermenschlichen Messias des christlichen Glaubens. Man hat das Gefühl, als wenn in dieser Theorie die Spannungen, in welche die Christianisierung der Tradition, die Darstellung der Geschichte Jesu als einer fortlaufenden Folge messianischer Machtbeweise, zu den widersprechenden Zügen der geschichtlichen Tradition geraten war, ihre Lösung finden sollten. Es wäre denkbar, daß die Sammlung der Traditionen dem ersten Evangeli-

[1]) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Gött. 1901. Wrede stellt Mc viel zu sehr als selbständigen Schriftsteller hin, der den Stoff nach seiner Absicht gestaltet. In Wahrheit übernimmt Mc Ueberlieferungen, die schon nach verschiedenen Gesichtspunkten orientiert sind. [2]) A. Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung, Gießen 1906 S. 27.

sten den Widerspruch zwischen der göttlichen Machtfülle und dem Mangel ihrer Anerkennung, zwischen Absicht und Erfolg zum Bewußtsein gebracht habe und daß er ihn gelöst habe, indem er die Absicht des Erfolges leugnete und an ihre Stelle den Willen setzte, gar nicht als Messias erkannt zu werden. Wenn irgendwo, so ist es hier wahrscheinlich, daß Mc die Geschichte nach einer Idee gestaltet hat. Er wird sie nicht erfunden, aber er wird ihr in der Geschichte, deren Verständnis er durch sie zu vertiefen meinte, eine größere Geltung verschafft haben.

Nicht in der Kunst der Komposition, sondern in der treuen Wiedergabe des einzelnen liegt der Wert des ältesten Evangeliums, das im Vergleich mit den andern überall eine nähere zeitliche Beziehung zu den Ereignissen spüren läßt. Kein Evangelist, bemerkt Herder, hat so wenig Schriftstellerisches, so viel lebendigen Laut eines Erzählers. Es ist die naive und frische Art volkstümlicher Erzählung, die aber doch ihre Mittel zu berechnen und die Wirkungen sicher zu treffen weiß, in gewissem Sinne doch eine Kunst, weil sie Uebung und Tradition voraussetzt. Es ist ein lebendiger, nichts weniger als buchmäßiger Vortrag, fürs Ohr gesprochen, nicht fürs Auge geschrieben. Die Mittel der Satzbildung sind nicht entwickelt. In lockerer Parataxe bewegt sich die Erzählung fort, wie es die Rede des Volkes überall tut. So kommt alles einzelne zur Wirkung. Der Erzähler liebt die Ausmalung des Details, konkrete Einzelzüge, anschauliche Zerlegung der Haupthandlung in ihre einzelnen Akte. Jesu Kleider sind bei der Verklärung strahlend, sehr weiß, wie sie kein Walker so weiß machen kann (9 3). Der blinde Bartimäus wirft sein Gewand ab, springt auf und kommt zu Jesus (10 50 ähnlich 5 6). Eingehend beschreibt Mc die Lagerung der Fünftausend (6 39. 40). Nur Mc hat den wirkungsvollen Zug vom zweimaligen Krähen des Hahnes (14 68. 72) [1]. Das sind einige wenige Beispiele. Mc liebt auch bei Nebenumständen bestimmte Zahlangaben, auch genaue Bestimmung der Tageszeiten.

So drückt sich das liebevolle Verhältnis des Evangelisten zu seinem Stoffe, die Freude am Erzählen aus. Das wird vielfach verkannt. Wer diese Weise manieriert nennt, verkennt, daß sie für volkstümliche Erzählungskunst charakteristisch ist; wer darin realistische Wiedergabe der Wirklichkeit und einen Beweis der Glaubwürdigkeit findet, weiß nicht, daß ein scharfes Gesicht noch niemand zu der Kunst geholfen hat, so erzählen zu können. Dieselbe Anschaulichkeit findet sich auch in Fällen, wo sie unmöglich auf Beobachtung eines Augenzeugen zurückgeführt werden kann, z. B. bei der Austreibung der Dämonen in die Säue 5 9 ff., in der novellistischen

[1]) S. Wellhausen zu Mc 14 72 (anders Klostermann).

Geschichte vom Ende des Täufers 6_{17} ff., bei Jesu einsamem Gebet 14_{35} ff. Modern ist die Art freilich nicht. Sie war auch nicht nach dem Geschmack mancher späterer Evangelisten. Mt hat das konkrete Detail oft stark verblaßt, manche Erzählungen durch Kürzung ihrer wirkungsvollsten Züge beraubt. Mitunter ist es ihm nur um Summierung der Tatbeweise zu tun; er zieht gelegentlich zwei Wunder des Mc zusammen und läßt zwei Kranke statt eines auftreten [1].

In Psychologie und Charakteristik, wo die moderne Erzählung ins Breite geht, ist die antike sparsam und keusch zurückhaltend. Direkte Charakteristik meidet Mc, wie die Genesis und Herodot. Das Ethos der Personen ergibt sich nur indirekt aus der Handlung und aus den Worten. Die Worte werden in kurzer direkter Rede gegeben — das Volk kennt keine indirekte —, mitunter auch die Gedanken (2_7 5_{28} 11_{31} 12_6); für den naiven Menschen ist Denken ja Sprechen. Alles Licht wird in Jesu Person gesammelt, im Verhältnis zu ihm sind die andern Personen nicht viel mehr als Staffage. Auch Jesu Größe leuchtet nur aus seinen Taten und Worten hervor; der gewaltige Eindruck auf die Umgebung wird öfter geschildert. Einzelne Affekte Jesu, Mitleid, Zorn, Staunen, auch ausdrucksvolle Geberden oder Bewegungen werden öfter zur Motivierung der Handlungen kurz hervorgehoben; auch für diese Züge menschlichen Empfindens haben die Späteren zum Teil keinen Sinn. Auf die Psychologie der Personen läßt sich Mc sonst nicht ein. Die Mittel zu einem Charakterbilde auch nur eines der Jünger gibt Mc uns nicht. In Judas' Seele bekommen wir keinen Einblick. Aus seiner Unkenntnis der näheren Umstände der Berufung der ersten Jünger leitet Mc eine große Wirkung her: Sie folgen dem Herrn aufs Wort. Ebenso plötzlich und unerklärt ist Levis Berufung. Ein starker Reiz dieser Erzählungskunst beruht darauf, daß sie die Phantasie des Hörers zur Ergänzung auffordert. In welchen Wechsel seelischer Stimmungen läßt uns die Erzählung von Petrus' Verleugnung blicken!

Auch in der Ueberlieferung der Worte Jesu stellt Mc die früheste für uns erreichbare Stufe dar. Sie sind bei ihm noch meist an bestimmte Anlässe geknüpft und fast ein Stück Geschichte. Wo er Spruchgruppen mitteilt (4_{21-29} 9_{41-50}) [3], kann man wohl meist die Assoziation, die zu dieser Verknüpfung geführt hat, erraten — mitunter ist es ein gleiches Stichwort —, aber keinen Gedankenzusammenhang entdecken; einzelne dieser Sprüche stehen auch in Q,

[1]) S. Wellhausen und Klostermann zu Mt 9_{27} 20_{30} 8_{28}. [2]) Schon Lc und Joh haben das Bedürfnis zu einer Motivierung empfunden und sie mit verschiedenen Mitteln gegeben. [3]) S. Wellhausen und Klostermann zu den Stellen.

aber in anderer Verbindung. So blicken wir durch in das Stadium fragmentarischer und vereinzelner Tradition, das die Voraussetzung der Ursprünglichkeit für sich hat. Mitunter hat Mc mit einem καὶ ἔλεγεν noch das Anheben eines neuen Gedankens bezeichnet und zu erkennen gegeben, daß die Verbindung erst von ihm hergestellt ist (2 27 4 11. 13 7 9 9 1)[1]. Die Fugen treten hier noch ebenso deutlich hervor wie in der Zusammenfügung der Geschichte.

Der Mangel künstlerischer Komposition, die Gebundenheit des dem Stoffe sich unterordnenden Autors an eine ursprünglich mündliche Tradition, die mancherlei unwillkürliche Wandlungen und Umbildungen erfahren hatte, die öfter noch kenntliche Lagerung mehrerer sich von einander abhebender Schichten stellen den Exegeten vor besondere Aufgaben. Mit dem Grundsatze, daß die Interpretation einer Schrift wesentlich aus ihr selbst zu gewinnen und Feststellung des Sinnes und der Absicht des Schriftstellers die eigentliche Aufgabe sei, kommt man hier oft nicht aus. Wir haben es hier nicht mit einem literarischen Kunstwerk zu tun, das die Bedingungen seines Verständnisses in sich tragen soll, aus dem ein einheitlicher Plan und die konsequent durchgeführten Absichten sich abstrahieren lassen. Die Momente, von denen die Erklärung abhängt, liegen hier oft gar nicht in der Individualität des Autors, sondern in einem ihm vorausliegenden Entwickelungsprozeß der Traditionen. Ihn zu verstehen und in einzelnen Fällen zu rekonstruieren ist nur möglich, wenn wie in der Analyse homerischer Dichtungen oder des Pentateuchs geschichtliche und philologische Arbeit Hand in Hand geht. Daß sie beständig ineinandergreifen und die eine die Ergebnisse der andern bald voraussetzt, bald berichtigt, ist unumgänglich, wenn es auch wie ein Zirkel aussieht. Ohne ein klares Bild der Verkündigung Jesu und der urchristlichen Predigt von Christus ist es nicht möglich, den einzelnen Traditionen ihre Stelle in jener oder in dieser, am Anfang oder am Ende oder mitten in der Umbildung der einen in die andere anzusetzen; aber andererseits übt die philologische Analyse einen Einfluß auf die Auffassung der geschichtlichen Entwickelung aus. Man hat gemeint, die Aufgabe des Exegeten enger fassen zu dürfen, indem man die Fragen nach der Ursprünglichkeit und Glaubwürdigkeit der Traditionen dem Historiker überlassen wollte. Aber diese Zersplitterung der Arbeit und Verteilung nach Kompetenzen hindert in Wahrheit die erschöpfende Behandlung der neutestamentlichen Probleme; und wenn der Historiker ebenso korrekt die richtigen Instanzen beobachtet und Grenzüberschreitungen meidet, muß er am Ende manche Fragen an den Dogmatiker weiter geben. Die geschichtlichen Probleme von der Er-

[1]) S. Wellhausen und Klostermann zu den Stellen.

klärung des Mc ausschließen, bedeutete etwa dasselbe, wie wenn man Mt und Lc ohne Mc, den sie voraussetzen, begreifen wollte.

Als Schöpfer der Literaturform des Evangeliums macht Mc den wichtigsten Einschnitt in die Geschichte der evangelischen Ueberlieferung. Die schriftliche Fixierung bedeutet zwar nicht eine völlige Konservierung und Konsolidierung des bisherigen Besitzstandes; sicher bedeutet sie auch einen Verlust älteren Materials, und der lebendige Strom der Fortbildung ist damit wohl vielfach gehemmt, aber nicht zum Stillstande gebracht worden. Aber ein verhältnismäßig frühes Stadium der Tradition ist für immer festgehalten worden, und der neue Typus hat für die folgende Produktion direkt oder indirekt eine normative Bedeutung. Es genügt für unsere Zwecke, das Verhältnis des Mt und Lc zu Mc nach den beiden Seiten ihres Anschlusses an Mc und ihrer Bereicherung und Umbildung des Stoffes kurz zu skizzieren und an einigen Beispielen zu erläutern. Beide legen die Disposition des Mc zugrunde, aber beide schalten in seinen Aufriß den Stoff von Q, d. h. wesentliche Redestücke, ein. Lc macht sich die Sache bequemer, indem er den meisten Stoff in einer kleineren und in einer großen Einlage (6 20—7 35, 9 51—18 14) unterbringt; die Reise nach Jerusalem wird dadurch um weitere Stücke bereichert, die aber nur, um die Leere zu füllen, gerade hier eingelegt werden [1]. Mt sucht oft mit mehr Absicht und Kunst die passenden Gelegenheiten, die einzelnen Stücke aus Q mit verwandten bei Mc zu verbinden und durchsetzt so Mc mit vielen kleineren Einlagen aus Q. Aber auch im Bestande, Anordnung, Wortlaut des Mc werden charakteristische Aenderungen vorgenommen. Manches ist bei Mt und Lc ausgelassen: Der Versuch der Verwandten, Jesus heimzuholen, weil sie ihn für sinnlos halten (o. S. 263 f.), wird beiden anstößig gewesen sein. Aus ähnlichem Empfinden wird Mt die in ihrem Motive schon bei Mc verdunkelte Flucht Jesu (Mc 1 35—38) übergangen haben. Lc hat nur eine Speisungsgeschichte (o. S. 265). Die Willkür mancher Abweichungen von der Ordnung bei Mc verrät sich noch öfter darin, daß die Konsequenzen der Unordnung aus Unachtsamkeit nicht gezogen sind. Lc hält es für passend, die Verwerfung Jesu in Nazareth aus Mc 6 1—6 in den Anfang des Auftretens zu rücken (Lc 4 16—30), aber er läßt den Hinweis auf die Wunder in Kapernaum, die er noch gar nicht erzählt hat, stehen. Statt der Berufung der ersten Jünger erzählt er nur die des Petrus und bringt sie später, um sie verständlicher zu

[1]) Mindestens bei Lc 13 31—33 11 37—54 können wir auch aus dem Inhalt erweisen, daß sie nicht hierhin gehören. Lc ist überhaupt in den lokalen Angaben frei und willkürlich; s. Wellhausen zu diesen Stellen und zu 5 17 7 36 8 22 9 18 10 38 und Einleitung[2] S. 52 ff.

machen (5 1—11 vgl. S. 271); aber Simon wird in der Geschichte der Heilung seiner Schwiegermutter doch schon als bekannt vorausgesetzt (4 38). Die Reise Jesu führt bei Lc durch Samarien, nicht durch Peräa, aber dennoch wie bei Mc über Jericho. Mt kann seine zwei Quellen nicht ineinanderschieben, ohne die Ordnung des Mc zu ändern. Einem Ausspruche Jesu 11 5, der sich u. a. darauf beruft, daß er Blinde und Taube geheilt und Tote erweckt habe, gibt er im Kontexte die nötige Beziehung, indem er die Geschichte des Jairus und einige nach Mc frei gestaltete Heilungen höher hinaufrückt als Mc (Mt 9 18—26 9 27—34). Aber die Folge der Geschichten, die erst seine Willkür hergestellt hat, gibt er in den Uebergangsformeln doch als zeitliche Folge aus [1]. Mit derselben Freiheit verfährt er in der Einordnung der Q-Stücke in Mc. Q gab eine sachliche, keine zeitliche Ordnung der Herrnworte. Und die sachliche Zusammengehörigkeit hat Mt oft bestimmt, Q-Stücke mit entsprechenden Partien des Mc zu verbinden. Aber die schriftstellerische Absicht der sachlichen Anordnung verkleidet sich in den Uebergangsformeln in eine Zeitfolge. Auch wo gar keine Nötigung vorlag, hat Mt öfter die Einführungsformeln bei Mc frei behandelt und die Chronologie mehr hervorgekehrt, wo sie Mc in schwebender Unbestimmtheit ließ.

Man darf nicht hinter allen kleineren Aenderungen zu viel Absicht suchen. Manche Abweichungen dienen zur Verdeutlichung der Vorlage. Mc 3 2 ff. greift Jesus die Pharisäer auf Grund ihrer Gedanken an, die noch gar nicht ausgesprochen sind. Mt setzt die Gedanken in eine Frage um. Lc bemerkt, daß Jesus ihre Gedanken habe lesen können. Ganz ähnlich ist das Verhältnis der späteren Synoptiker zu Mc 9 35—37. — Werden manche Geschichten etwas lieblos gekürzt, so werden andere doch auch um schöne und wirkungsvolle Züge bereichert. Nach Lc 8 42 9 38 ist die Tochter des Jairus und der epileptische Knabe das einzige Kind; beide Male hat er μονογενής zugesetzt. Lc 22 61 kommt zum Krähen des Hahnes der Blick des Herrn hinzu [2]. — Manche Abweichungen sind stilistischer Art. Mt und Lc haben die lockere parataktische Anfügung des Mc oft durch strafferen Satzbau und Unterordnung der Glieder ersetzt. In der Wortwahl finden sich manche Aenderungen, die mitunter bei Mt, häufiger bei Lc den vulgären Ausdruck durch den der Schriftsprache ersetzen [3].

[1]) Aehnlich 8 14 12 1 13 53 26 1. — 14 3 gibt er wie Mc den Tod des Täufers zunächst außerhalb des chronologischen Zusammenhanges als Parenthese, aber 14 12 ff. stellt er unachtsam eine zeitliche Folge her. [2]) Ueber andere Korrekturen und ihre Motive s. Wellhausen, Einleitung S. 50 ff., o. S. 271. [3]) Gute Beobachtungen bei P. Wernle, Die synoptische Frage, Tüb. 1899, vgl. E. Norden,

Die Kräfte, die wir schon in der Umgestaltung der ältesten Traditionen und auf der Stufe mündlicher Weitergabe als wirksam vorstellten, bestimmen auch noch die literarische Bearbeitung des Stoffes in Erzeugung von Varianten und Zusätzen. Im Verhalten des Mt und Lc zu Mc läßt sich das beobachten; es empfiehlt sich aber, auch gelegentlich Joh und andere Evangelien zur Erläuterung heranzuziehen [1]. Die Geschichten werden je nach dem Geschmacke variiert, verschönt, gesteigert, gelegentlich auch gründlich verschlechtert.

Die Sorglosigkeit der Wiedererzählung kann in schriftlicher Bearbeitung leichter zu Unwahrscheinlichkeiten führen als in mündlicher Erzählung, die die Aufmerksamkeit straffer anspannt und die Handlungen lebhafter vergegenwärtigt. Solche Nachlässigkeit zeigt Lucas' Wiedergabe der aus Q stammenden Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum. Mt 8 5 ff. kommt der Hauptmann zu Jesus und schildert die Krankheit seines Knechtes. Jesu Frage »Ich soll kommen und ihn heilen?« [2] findet offenbar das Ansinnen, daß er kommen solle, ungewöhnlich, da sonst die Kranken zu ihm gebracht werden. Darauf erwidert der Hauptmann, daß er sich unwürdig fühle, Jesus unter sein Dach aufzunehmen, und bittet um Heilung durch ein Wort. Solchen Glauben preist Jesus. Anders Lc 7 1 ff.: Die Aeltesten der Juden vermitteln hier den Wunsch des Hauptmanns. Als Jesus dem Hause naht, sendet der Hauptmann Freunde und meldet durch sie, daß er sich unwürdig fühlt, Jesus in sein Haus aufzunehmen, ja sogar selbst zu kommen; er bittet um Heilung durch ein Wort. Bei Mt ist die Bitte des Hauptmanns durch Jesu Frage verständlich. Hier ist sie unbegreiflich, und die Unwahrscheinlichkeit wird noch verstärkt durch den neuen Zug, daß der Hauptmann sogar Jesu zu nahen nicht wagt. Jesu Preis seines Glaubens verliert an Wirkung, wenn der Hauptmann gar nicht anwesend ist. Der umständliche indirekte Verkehr ist unnatürlich; er wird sich wohl erklären aus einer Einwirkung der Jairusgeschichte, in der der Botenbericht seinen natürlichen Platz hat (Mc 5 35 Lc 8 49), und aus Lucas' besonderer Vorliebe für solche Referate (vgl. 7 19. 20 und K. XII).

An der Identität der Geschichte Joh 4 46 ff. besteht, besonders bei der bekannten Freiheit, mit der Joh seine Vorlagen umarbeitet, kein Zweifel. Streiten ließe sich nur, ob Mt oder eine andere parallele

Kunstprosa S. 485 ff. Dieselbe Tendenz stilistischer Besserung weist Harnack, Beiträge zur Einleitung in das N. T. II, Lpz. 1907, im Verhältnis des Lc zu Q nach. [1]) Ich übergehe bei der Vergleichung der Geschichten leichtere Differenzen und halte mich an die Grundlinien. [2]) Als Frage zuerst von Zahn gefaßt.

Version benutzt ist; jedenfalls ist die Umbiegung der Tendenz sekundär. Der Knecht ist durch den Sohn, der heidnische Hauptmann durch einen jüdischen Hofbeamten ersetzt, der Jesus nicht bei Kapernaum findet, sondern bis nach Kana kommt. Er bittet Jesus in sein Haus zu kommen und bekommt den stereotypen Vorwurf des Begehrens von Zeichen und Wundern zu hören. Die Heilung durch Fernwirkung des Wortes erfolgt aus Jesu eigener Initiative. Die Knechte kommen dann, um, wie in der Jairusgeschichte den Tod, so hier die Genesung zu melden. Sie werden vor allem bemüht, um festzustellen, daß die Genesung in dem Momente eingetreten ist, als Jesus das entscheidende Wort sprach. — Die schönen menschlichen Züge sind hier verdrängt; alles Licht fällt auf den Wundertäter, der sich bewußt ist, daß es keine Grenzen seiner Macht gibt. Der Glaube des Mannes ist nicht wie bei Mt Anlaß zu Jesu Hilfe, sondern er folgt erst auf das Wunder. In echt johanneischer Weise muß das Wunder gut attestiert werden; das Zeugnis der Knechte ist unbefangen, da sie den Grund der Genesung nicht wissen können. Man bedarf nur des Mt, um die neue Gestalt der Geschichte zu begreifen. In diesem Falle kann die Identität nicht bezweifelt werden, da wir die schriftstellerische Individualität des Joh kennen. In anderen Fällen wissen wir nicht, mit welcher Treue oder Willkür die Erzähler verfahren haben, denen wir die Tradition verdanken. Hypothesen wie die Wellhausens von der Identität der Jairus- und der Hauptmannsgeschichte liegen durchaus im Bereiche der Möglichkeit.

Die Dublette der Sturmgeschichte bei Mc haben wir schon kennen gelernt (S. 264). Lc hat aus ähnlichem Empfinden wie bei den zwei Speisungen (S. 265) sich mit der ersten Geschichte begnügt. Mt referiert wieder beide. In der zweiten Erzählung vom Wandeln auf dem See (14 22—33) übergeht er das natürliche Motiv des Wunders, daß Jesus die Gefahr sieht (Mc 6 48) und helfen will, vielleicht nicht zufällig; es scheint ihm fast noch mehr als Mc auf das Mirakel als solches anzukommen. Und er steigert den Eindruck der Geschichte durch den Anhang, den er allein bietet und durch den er sie zugleich vergeistigt[1]: Petrus' Wandeln auf dem Wasser gibt ein »schönes Beispiel von der Macht des Glaubens und der Wirkung des Zweifels« und breitet über den Vorgang einen tieferen erbaulichen Sinn. Joh 6 16—26 tritt das Motiv der Gefahr ganz zurück, man kann es nicht einmal mehr wie bei Mt zwischen den Zeilen lesen. Staunend beobachten die Jünger das wunderbare Wandeln; und wie sie Jesus aufnehmen wollen, schießt das Schiff,

[1]) Das Nebeneinander von Steigerung des Mirakels und geistiger Deutung wird uns noch als Charakteristikum des Joh beschäftigen.

obgleich sie 25—30 Stadien gefahren sind, durch höhere Gewalt im Moment ans Land. Und das Zeugnis der Menge, die genau beobachtet hat, daß Jesus am Abend kein Schiff benutzt hat und nach ihrer Ueberfahrt ihn am andern Tage auf der andern Seite des Sees findet, wird aufgeboten, um jeden Zweifel an dem Wunder verstummen zu machen [1]. Wir brauchen nur den natürlichen Trieb der Steigerung, den wir bei Mt und Joh wirksam sehen, in die vor Mc liegende Geschichte der Ueberlieferung zu projizieren, um das Wandeln auf dem Meer als steigernde Variante der einfacheren Geschichte der Bedrohung des Windes zu verstehen [2].

Die Geschichte von der Salbung ist ein lehrreiches Beispiel, wie ein Vorgang in verschiedenen Nacherzählungen so stark variiert werden kann, daß aus einer Geschichte scheinbar zwei durch Ort, Zeit, Personen unterschiedene hervorgehen. Mc 14 3—9 (und ebenso Mt) erzählt zu Anfang der Leidensgeschichte von einem Gastmahl im Hause Simons des Aussätzigen in Bethanien. Ein Weib tritt ein und gießt über Jesu Haupt ein Glas köstlichen Balsams. Etliche äußern ihren Unwillen über die Vergeudung, Jesus rechtfertigt das Weib, deutet symbolisch ihre Handlung auf sein nahes Begräbnis und verheißt, daß die Predigt des Evangeliums auch ihre Liebestat verbreiten werde. — Lc 7 36—50 gibt eine stark abweichende Version an ganz anderer Stelle: Während der galiläischen Periode ist nach ihm Jesus bei einem Pharisäer zu Gast, dessen Name Simon erst gelegentlich im Gespräche genannt wird. Das Weib, das hier die Füße salbt, ist eine Sünderin und erregt als solche, nicht durch ihre Verschwendung, den Zorn des Pharisäers (nicht wie bei Mt und vielleicht ursprünglich auch bei Mc der Jünger). Jesus charakterisiert im Kontrast zum Verhalten des Pharisäers die überschwängliche Liebe des Weibes, deretwegen ihr vergeben wird. Die Beziehung der Salbung auf Jesu Tod kann Lc nicht brauchen. Das Jesu in den Mund gelegte Gleichnis von den zwei Schuldnern verrät sich als störende Einlage, die Schlußworte 7 48—50 sind aus Mc 2 5 ff. 5 34 kontaminiert. Lucas' ausgesprochene Vorliebe für reuige Sünder hat die neue Gestalt seiner Erzählung sichtlich bestimmt.

---

[1]) Joh 6 22—25 will m. E. nicht nur die Distanz Jesu von den Leuten beseitigen (Wellhausen) und die Menge wieder mit ihm zusammenbringen, sondern das Wunder beweisen. Wie die Knechte in der Geschichte des Königischen oder der Speisemeister bei der Hochzeit zu Kana bezeugt hier die Menge nur die Tatsachen, die zur Annahme eines Wunders zwingen. [2]) Die Steigerung kann veranlaßt sein durch die Analogie verwandter volkstümlicher Erzählungen; s. o. S. 218[4] vgl. 217[2]. Aus Uebertragung würde sich der rätselhafte Zug Mc 6 48 erklären: Jesus will an den Jüngern vorbeigehen, obgleich als Motiv des Wandelns auf dem See kurz vorher angegeben war, daß er ihnen helfen will.

Aber wie Lc hier die Geschichte des Mc umgestaltet hat [1], so weist auch Mc schon Spuren einer starken Umarbeitung auf. Denn auch bei Mc ist Jesu Rede als sekundär verdächtig, weil sie nur vom Standpunkt des Erzählers, der nach Jesu Tod Bestattung und spätere Verkündigung des Evangeliums in ein prophetisches Wort Jesu projiziert, verständlich ist.

Joh 12 1—8 hat, im Wortlaut zuerst an Lc, dann an Mc sich anschließend, die Erzählung frei umgebildet [2] nur auf Grund des uns bekannten Materiales. Auch er legt die Geschichte nach Bethanien (Mc Mt), aber vor den Einzug nach Jerusalem, einige Tage früher als Mc Mt. Aber er führt uns in den Kreis der Personen, der im vierten Evangelium so rätselhaft in Bethanien auftaucht (s. u.). Martha bedient Jesus, Lazarus ist auch beim Gastmahle. Die Tat hingebender Liebe vollbringt hier Maria. Der Evangelist hat das namenlose Weib benannt, der Anschaulichkeit wegen oder vielleicht, weil die Verheißung und Verewigung ihrer Tat bei Mc Mt den bestimmten Namen besonders vermissen ließ. Die Verteilung der Rollen an die beiden Schwestern gründet sich auf die Geschichte von Maria und Martha bei Lc 10 38—42. Die Aeußerung des Unwillens über die Vergeudung läßt Joh von Judas ausgehen, um den Verrat vorzubereiten und so in einen pragmatischen Zusammenhang zu bringen, was bei Mc äußerlich auf einander folgt. Jesus betont nur die symbolische Bedeutung der Handlung, die Verheißung wird unterdrückt. — So sehen wir den Prozeß der Umbildung der Ueberlieferungen von naiven und unwillkürlichen Variationen, mit denen er begann, zur berechneten literarischen Umdichtung fortgeschritten.

Besonders starke Umbildungen der Tradition treten bei den beiden späteren Synoptikern wieder hervor, wo das Glaubensinteresse der ältesten Gemeinde beteiligt ist. Der Nachwuchs der Geburts- und Kindheitsgeschichten ist schon berührt worden (o. S. 222). In den Geschichten von den Erscheinungen des Auferstandenen lassen sich die verschiedenen Stufen der Tradition noch besonders deutlich unterscheiden, ihr Werden und Wachsen sich noch auf ein vor Mc liegendes Stadium zurückführen. Mc 14 27. 28 spricht Jesus auf dem Wege zum Oelberg zu den Jüngern [3]: »Ihr werdet alle zu

[1]) Die Abweichungen des Lc von Mc sind in andern Geschichten, deren Stelle er verändert hat, ebenso stark, z. B. in dem Berichte von der Predigt in Nazareth und von der Berufung der Jünger (S. 273). — Wernle S. 38. 39 nimmt Kontamination einer Geschichte von der großen Sünderin (Hebräerev. und Interpolation Joh 8) mit Mc an; aber sie könnte höchstens den Anstoß zur Umgestaltung gegeben haben. Scheidet man aus Lc die Mc-Züge aus, bleibt nichts Greifbares übrig. [2]) Ueber Urgestalt und Interpolation s. Schwartz, Gött. Nachr. 1908 S. 176 ff. [3]) Ebenso Mt 26 31. 32. Das Wort wirkt nach Joh 16 32, ist aber hier verblaßt.

Fall kommen; denn es steht geschrieben (Zach 13 7): ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen. Nach meiner Auferstehung aber werde ich euch vorausziehn nach Galiläa«. Die Weissagung setzt voraus, daß die Jünger nach Jesu Verhaftung auseinandergelaufen sind und daß die erste Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa erfolgt ist. Eine Flucht wird auch wirklich bei der Festnahme 14 50 erwähnt: »da verließen ihn alle und flohen« [1], und auf Galiläa als den Schauplatz der Erscheinung weist auch die Botschaft des Engels an die Frauen, die sich ausdrücklich auf 14 28 zurückbezieht, hin (16 7): »Gehet hin, sagt zu seinen Jüngern und zu Petrus: er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat«. Aber diese Engelsworte verraten im Verhältnis zu der Ueberlieferung, die aus der Prophezeiung 14 27. 28 zu erschließen ist, schon eine spätere Umbildung. Sie setzen voraus, daß die Jünger in Jerusalem geblieben und nicht geflohen sind; sie bedürfen einer Aufforderung, um Jerusalem zu verlassen. Die besondere Hervorhebung des Petrus wird ein Nachklang der Tatsache sein, deren Kenntnis wir dem ältesten Bericht des Paulus (I Cor 15 5) verdanken, daß der Herr zuerst dem Kephas, darauf den Zwölf erschienen ist. Diese Tatsache ist schon bei Mc verdunkelt. Die erste authentische Kunde der Auferstehung wird bei ihm auf die Frauen zurückgeführt, und das widerstreitet den Angaben des Paulus. Die Tatsache des leeren Grabes und das Engelszeugnis ist die eigentliche Auferstehungsgeschichte des Mc. — Der Fortgang der Handlung, den wir nach der Engelsbotschaft erwarten, wird 16 8 durch eine Inkongruenz gestört: »Sie sagten keinem etwas; denn sie fürchteten sich«. Man hat vielfach angenommen, dieser Vers sei verfälscht [2] und der echte Mc-Schluß mit den galiläischen Erscheinungen sei vernichtet worden. Aber wer Mc gern so nahe an die ältesten Berichte von Erscheinungen des Auferstandenen heranrücken möchte, müßte tiefer in das Fleisch des Textes einschneiden und auf einen Urmarkus rekurrieren. Wenn

[1]) Joh 18 8 setzt die Flucht voraus, will sie aber durch ein Wort Jesu rechtfertigen. In der Grundschrift waren die Jünger wohl wirklich geflohen; s. Wellhausen, Das Ev. Joh. S. 92. 80; Schwartz, Gött. Nachrichten 1907 S. 354. [2]) P. Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, Berlin 1898, meint den Vers halten und trotzdem einen ursprünglichen Mc-Schluß mit galiläischen Erscheinungen annehmen zu dürfen. Die Jünger sind aus Verzweiflung nach Galiläa zurückgekehrt, obgleich die Weiber den Auftrag des Engels gar nicht ausgeführt haben. Er weiß auch, warum sie das nicht getan haben. Ohne Gefahr konnten sie die versteckten Jünger nicht aufsuchen. Der Engel, der ihnen Unmögliches zumutete, wird doch zu schlecht behandelt. Der Erfolg, den der Engel bezweckt, wäre nicht durch seine Botschaft, sondern zufällig erreicht.

der Auferstehungsglaube von den galiläischen Erscheinungen des verklärten himmlischen Christus ausgegangen ist, so kann eben das leere Grab, auf das moderne Apologeten so sicher meinen bauen zu können, nicht am Anfange der Ueberlieferung gestanden haben [1]. Wenn das Bewußtsein der jerusalemischen Gemeinde, im lebendigen Besitz des Geistes zu sein und Offenbarungen des Auferstandenen empfangen zu haben, die Zurückdrängung der galiläischen Erscheinungen am besten begreiflich macht, so muß diese Verdunkelung der Tradition [2] zu der Zeit, wo Mc schrieb, schon längst begonnen haben, wenn auch die jerusalemischen Erscheinungsgeschichten des Mt Lc Joh erst nach Mc nachgewachsen sein werden.

Mt und Lc folgen dem Mc bis an seinen jetzigen Schluß, haben also denselben Text wie wir gehabt. Aber Mt 27 57—61 hat eine tendenziöse Einlage in Mc: Die jüdischen Gegner Jesu erinnern an seine Prophezeiung, daß er am dritten Tage auferstehen werde und fürchten, die Jünger möchten durch Betrug sie wahr machen. So verlangen sie von Pilatus die sorgfältige Bewachung des Grabes. Die Absicht ist klar: Die Auferstehung und das leere Grab sollen durch Zeugnisse erhärtet werden können. Und die Konsequenzen dieser Neuerung erstrecken sich auf die Mt 28 folgende Auferstehungsgeschichte. Während Mc den Schleier des Geheimnisses darüber deckt, macht Mt den ersten Ansatz zu einer Erzählung des Aktes. In dem Momente, wo die Frauen das Grab besuchen, erhebt sich ein Erdbeben, und ein Engel wälzt den Stein vom Grabe. Zeugen für den Akt hat sich Mt in den Wächtern bestellt, die vor Schreck wie tot niederfallen. Andere Augenzeugen, wenn auch nach

---

[1]) Der plausibelste Grund, den auch kritische Theologen anführen, ist, daß schon Paulus I Cor 15 weiß, daß Christus am dritten Tage nach der Schrift auferweckt ist. Man meint, er müsse hier die Geschichte vom leeren Grabe voraussetzen. Notwendig ist das keineswegs. Paulus beruft sich auf die Schrift, und es ist sehr möglich, daß die Datierung erst geflossen ist aus den von Lietzmann und Weiß zu I Cor 15 4 angeführten Schriftstellen. Ist die galiläische Erscheinung die fundamentale Tatsache, so wird das mit ihr nicht gegebene Datum der Auferstehung später konstruiert sein. Man meint weiter, die massive Materialisierung der Auferstehung aus der Tatsache des leeren Grabes herleiten zu können. Aber spirituelle und materialistische Anschauungen haben auf diesem Gebiete zu allen Zeiten nebeneinander und oft in einem Kopfe bestanden; s. Wellhausen, Einleitung[2] S. 84, o. S. 170[4]. Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes oder des Fleisches leben auch heute noch vielfach friedlich beieinander. Die Versuche, die Tatsache des offenen Grabes rationalistisch zu erklären, bedeckt man besser mit Schweigen. Sie setzen als selbstverständlich voraus, daß die Geschichte einst ohne Engelserscheinung existiert haben müsse. [2]) Die Hinrichtung der Zebedaiden und Petrus' Abwesenheit von Jerusalem wird die Trübung der Tradition gefördert haben.

dem Wortlaut mehr der Symptome als des Aktes selbst, hat er durch die Vorschiebung der Auferstehung an den Frauen. Der Engel beruhigt sie. Der Auftrag des Engels bei Mc ist zerlegt in eine Doppelbotschaft zuerst des Engels, dann des Auferstandenen selbst [1]. — Die Ausführung dieses Auftrages, die bei Mc unterbleibt, wird von Mt zwar nicht ausdrücklich berichtet, aber wir hören doch, daß die Frauen auf dem Wege zu den Jüngern sind (28 8. 11). Die elf Jünger gehen nach Galiläa auf den Berg [2], wohin Jesus sie beschieden hatte. Dort erscheint er ihnen und gibt ihnen den letzten Willen kund. — Ehe Mt die Auferstehung erzählt, legt er noch ein Stück ein, in dem der Faden seiner früheren Einlage, der Bewachung des Grabes, fortgesponnen ist. Wenn durch Zeugen die Auferstehung oder das leere Grab sicher festgestellt war, wie war es möglich, daß die Juden nicht Jesus als Messias anerkannten und ihr Unglaube nicht überwunden wurde? Die Antwort lautet: Die von Jesu Feinden bestochenen Wächter haben das Gerede von einer Entwendung des Leichnams verbreitet.

Lc benutzt Mc in der Auferstehungsgeschichte. Er kennt die Varianten des Mt, die beiden Einlagen und die Vorschiebung der Auferstehung nicht. Aber er gibt andere Varianten: Zwei Männer in leuchtendem Gewand tun den Weibern das Wunder kund (vgl. Act 1 10). Sie geben ihnen aber gar keinen Auftrag, sondern berufen sich nur im allgemeinen auf Jesu Prophezeiungen von seinem Leiden und Auferstehen. Aus eigenem Antriebe berichten die Frauen alles den Jüngern, finden aber keinen Glauben. Hier ist die letzte Spur der Tatsache, daß der Auferstandene sich zuerst in Galiläa offenbart hat, verwischt [3], demgemäß auch die Weissagung Mc 14 27. 28 gestrichen und an die Stelle der Flucht der Jünger 22 50. 51 ein ganz anderes Verhalten gesetzt. Und zugleich sind auch Geschichten von Erscheinungen des Auferstandenen auf dem neuen Boden aufgenommen, die aber noch erkennen lassen, daß sie nicht ganz in den Kontext des Lc passen. Zuerst die Jünger von Emmaus. Sie werden mit der Nachricht von den Elfen und den Jüngern empfangen, daß der Herr Simon erschienen ist. Das widerspricht der Grabesgeschichte bei Lc [4], weist aber auf eine Tradition, welche die von

[1]) Daß Petrus überhaupt nicht mehr besonders genannt wird, verschärft den Gegensatz, in dem schon Mc zu Paulus steht. [2]) Der Berg war 28 7. 10 gar nicht erwähnt. Wellhausen denkt an den Verklärungsberg und sieht in der Verklärungsgeschichte die Projektion einer Erscheinung des Auferstandenen ins Leben Jesu. — Bei Mt ist die Erscheinung vor den Frauen die erste. Aber sie ist ein störendes Einschiebsel in den Kontext des Mc; denn sie ist nach der Engelsbotschaft, deren Inhalt sie nur wiederholt, überflüssig. [3]) Aber Lc redet 24 6 von Jesu Prophezeiungen in Galiläa. [4]) Die Verbindung mit ihr ist durch den Eintrag 24 22—24 hergestellt, doch wohl von

Paulus bezeugte Tatsache noch nicht ganz vergessen hatte. Wie die Emmausgeschichte sich vom Vorausgehenden, so hebt sich von ihr die folgende Erscheinung vor den Elfen ab [1], die die Körperlichkeit Jesu stark betont. Auf diese Szene folgt die Himmelfahrt in Bethanien. Auch sie ist lose angeknüpft und widerspricht durchaus Act 1, wo die Himmelfahrt erst nach einem vierzigtägigen Verkehr mit den Jüngern und vom Oelberge aus erfolgt.

Eine weitere Ausbildung von Legenden zeigt Joh; sie sind wahrscheinlich auch erst in mehreren Etappen in das Evangelium eingedrungen. Die Magdalenerin, die bei Mc mit den andern Frauen das leere Grab sah und die Kunde vom Engel empfing, sieht jetzt den Auferstandenen. Und in diese Geschichte ist interpoliert die seltsame Erzählung der Besichtigung des Grabes durch Petrus und den anonymen Jünger. Zugrunde liegt noch irgendwie die Tatsache, daß Petrus zuerst den himmlischen Christus gesehen hat; aber der Wunsch des Bearbeiters, die Bedeutung seines Lieblingsjüngers hervorzukehren, hat das, was er von Tradition überkommen hatte, gründlich verwirrt. Dann folgt die Erscheinung vor den Jüngern (nach Lc unter Einwirkung des Mt-Schlusses) [2]. Sie erfährt noch eine massive Steigerung in der Thomasgeschichte [3]. Endlich ist noch K. 21 angeschoben eine Umarbeitung der Lc-Geschichte vom wunderbaren Fischzug, die mit andern synoptischen Motiven und zugleich mit schwer zu enträtselnden symbolischen Zügen durchsetzt ist [4]. Die alte Tradition galiläischer Erscheinungen des Auferstandenen hat auf diese Umbildung des galiläischen Fischzuges zu der Erzählung von einer Erscheinung des Auferstandenen irgendwie eingewirkt. — Gegenüber diesem Reichtum befriedigte die ehrbare Armut und Keuschheit des Mc nicht mehr. Er wurde um einen dürftigen Auszug der sekundären Geschichten der andern Evangelien bereichert (16 9—20) [5].

Lc. Aber V. 24 erzählt, daß einige Jünger zum Grabe gegangen sind und die Nachricht der Weiber bestätigt gefunden haben. Das fehlt nicht nur in der Grabesgeschichte, sondern paßt auch schlecht zu 24 11, wo die Jünger die Rede der Frauen für leeres Geschwätz halten. J. Weiß (Schriften des N. T. I² S. 524) nimmt Interpolation aus Joh an. Es könnte aber auch ein der Emmausgeschichte eigentümlicher Zug, durch Kontamination mit Mc unkenntlich gemacht, zugrunde liegen. [1]) Daß der enge Anschluß unmöglich ist, zeigt Wellhausen zu 24 36. [2]) Daß schon vorher 20 18 ein Mc entsprechender Schluß erreicht war, zeigen Wellhausen und Schwartz, Gött. Nachr. 1907 S. 348. [3]) Das Motiv des Betastens Lc 24 39 ist hier weiter ausgeführt, vgl. Hebräerev. Fr. 22 Klost. [4]) S. die Analyse Wellhausens und Schwartz, Gött. Abh. VII 5 S. 50. 51. [5]) S. die Analyse bei Klostermann. Vergleichen läßt sich die Interpolation Lc 24 31 (aus Joh?). — Auch der Nachtrag zu Mc hat seine subjektiven Varianten und kehrt die besondere Tendenz hervor, die Skepsis der Jünger (vgl. Lc) und ihre Ueberwindung durch das Erscheinen des

An zwei Punkten läßt sich der sekundäre Charakter aller auf die Auferstehung bezüglichen Berichte unserer Evangelien noch sicher erkennen. Sie lassen sich alle nicht in Einklang bringen mit dem ältesten Zeugnis des Paulus, der eine Erscheinung vor Petrus als die erste [1], eine vor den Zwölf erst als die zweite zählt: und sie widerstreiten alle dem vaticinium ex eventu Mc 14 27. 28, das als solches den Tatsachen entsprechen muß und die Flucht der Jünger wie Galiläa als Schauplatz der Erscheinungen bezeugt. Diese Tatsachen führen uns wahrscheinlich in dasselbe Stadium der Ueberlieferung, das Paulus vertritt; aus Kombination ergibt sich so, daß die von Paulus bezeugte Vision des Petrus in Galiläa anzusetzen ist. Mc gibt uns nur noch unverstandene Reste dieser ältesten Tradition; denn er steht schon auf der fortgeschrittenen Stufe, wo die galiläischen Erlebnisse durch jerusalemische verdrängt werden (o. S. 280), und für ihn ist der Auferstehungsglaube an das leere Grab geknüpft. Der Gemeindeglaube führt zu weiteren Legenden, deren Motive noch ziemlich durchsichtig sind. Bei Mt ist die Geschichte vom Grabe um neue Zusätze bereichert, zu dem Zwecke, die Tatsache gegen jeden Zweifel sicher zu stellen; was z. B. das Petrusevangelium noch weiter ausdichtet (s. u.). Neue Geschichten vom Auferstandenen, die ihre Farbe sicher echten Erlebnissen der Urgemeinde verdanken, kommen bei Lc hinzu; der Verkehr des zum Leben erweckten Herrn mit seinen Jüngern wird materialisiert und über eine längere Zeit erstreckt, dieser neuen Lehrtätigkeit eine besondere Bedeutung beigemessen (S. 291). Die Tendenz, die Jünger vom Vorwurf der Untreue zu reinigen, ist schon bei Mc und Mt wahrnehmbar [2]. Ihre Flucht nach Galiläa wird in eine Uebersiedelung auf Jesu Geheiß verwandelt. Bei Lc ist die letzte Spur ihrer Flucht getilgt [3]; die Jünger bleiben in Jerusalem.

Aber auch nach der Umbildung der Tradition zugunsten Jerusalems beeinflußt doch die älteste Ueberlieferung über Galiläa noch die nachwachsenden Legenden. Mt erzählt von einer Erscheinung

Herrn zu kontrastieren. Dasselbe Motiv im Bruchstück aus Akhmim, E. Hennecke, Neutest. Apokryphen S. 39. Erfunden können die Jünger die Auferstehung nicht haben, wenn sie ihr hartnäckig den Glauben versagten — solche Reflexion liegt zugrunde. [1]) Paulus' Zeugnis wird bestätigt durch die schon erwähnten Rudimente dieser Tradition Mc 16 7 Lc 24 34. Aber auch das Petrusbekenntnis Mc 8 27—30 ist doch wohl beeinflußt von der grundlegenden Bedeutung, die der zuerst von Petrus gewonnene Glaube an die Auferstehung für die Urgemeinde gehabt hat. Diese Bedeutung spiegelt sich auch Mt 16 18 wieder, wo Petrus als der Fels gepriesen wird, auf den Jesus seine Gemeinde bauen will, ebenso Lc 22 31. 32 (s. Wellhausen). [2]) Ueber die apologetische Tendenz von Joh 18 8 s. S. 279 [1]. [3]) Ein denkender Schriftsteller mußte die Konsequenzen der Spuren dieser ältesten Tradition bei Mc 14 27. 28 16 7 (= Mt 26 31. 32 28 7) ziehen — das hat Mt 28 16 ff. getan —, oder er mußte jene Spuren tilgen; so ist Lc verfahren.

vor den Jüngern in Galiläa, die auf dem Berge erfolgt; freilich ist es bei ihm die zweite Erscheinung. Und der Anhang zu Joh dichtet die von Lc an den Anfang von Jesu Wirksamkeit gesetzte Geschichte vom Fischzug um in eine Offenbarung des Auferstandenen am See Tiberias. Diese Stücke verraten sich durch ihren Inhalt als spät; irgend ein Zurückgreifen auf die schon für Mc verschollene älteste Tradition ist völlig ausgeschlossen. — Ist bei Mt und Lc noch Benützung jerusalemischer Legenden anzunehmen, so ist dagegen der Zuwachs bei Joh und im Petrusevangelium auf Erfindung und Konstruktion der Autoren, die eine sich bald einstellende Folge der Literarisierung des Evangeliums war, zurückzuführen.

Paulus stellt die älteren Erscheinungen des Auferstandenen, von denen er berichtet, auf eine Stufe mit der von ihm selbst vor Damaskus erlebten Christus-Offenbarung. Die eigentlich primäre Tatsache, auf die uns die Traditionen zurückführen, sind Erscheinungen des himmlischen Christus[1] (in Galiläa). Diese elementaren Erlebnisse stehen nicht jenseits jedes psychologischen Verständnisses: Der durch den Kreuzestod erschütterte Glaube des Petrus und der Jünger an die Messianität ihres Meisters bricht siegreich hindurch (o. S. 220). Die weitere Entwickelung der Traditionen ist gewiß nicht unbeeinflußt von dem durch neue Erlebnisse bewährten Glauben; aber die Legenden, in denen der Glaube sich niederschlägt, zeigen von Anfang an eine starke Einwirkung der Reflexion über die Art und die näheren Umstände der Erhebung vom Tode. Schon Mc zeigt, daß sich das Interesse auf das Schicksal des Leibes richtete. Durch das leere Grab und durch das Engelszeugnis wird die Tatsache der Auferstehung des Begrabenen, mit der das Evangelium passend schließt, festgestellt. Aber das genügte spätern Geschlechtern, die nicht aus eigenem Erlebnis die Sicherheit des Glaubens schöpften, nicht mehr. Geschichten von Erscheinungen wuchsen nach, die das innerlich Erlebte in Legenden materialisierten. Durch diese Vergröberungen entstand die Vorstellung eines kürzeren oder längeren Verkehrs Jesu mit seinen Jüngern, einer Art zweiter Wirksamkeit. Die Tatsache ihres Endes bedurfte dann einer Erklärung, die durch die Himmelfahrt gegeben wird. Paulus erwähnt die Himmelfahrt noch nicht, und sie hat in seinem Glauben auch gar keinen Platz. Für ihn führt die Auferstehung in den Himmel, von dem aus der Herr dem Petrus wie dem Paulus erschienen ist, und es bedarf daher gar nicht eines neuen Ueberganges von der Erde zum Himmel, wie die Himmelfahrtsgeschichte ihn berichtet. — Das Wachsen der Legenden innerhalb der literarischen Produktion läßt die Wand-

[1]) In diesem Sinne ist wohl die Verklärungsgeschichte zu verwerten, s. S. 281[2].

lungen, die wir schon vor Mc annehmen mußten, begreiflich erscheinen.

Auch die Ueberlieferung der Worte Jesu zeigt eine fortschreitende Entwickelung, deren Etappen, Mc, Q, Lc, Mt, uns den Uebergang von apophthegmatischer Vereinzelung zu Gruppenbildung und umfassender Komposition noch verfolgen lassen. Werden und Wachsen der kynischen Literatur bietet beachtenswerte Analogien (S. 76. 77): Auch hier haben wir eine nicht literarische Grundlage, dann memoirenartige Aufzeichnungen der Schüler, die packende Worte und Szenen sammelten, Gruppierung der Aussprüche, Ausführung der vereinzelten Gedanken zu zusammenhängenden Reden. Nur das ist ein wesentlicher Unterschied, daß die Autorität der Herrnworte der Tradition eine etwas größere Festigkeit gegeben und die Kirche schließlich die literarische Produktion und Wucherung auf diesem Gebiete abgeschnitten hat; dadurch sind uns hier die früheren Stufen der Fixierung gerettet worden.

Der Stil der aramäischen Originale ist in Mc und in Q mit großer Treue bewahrt worden. Der Parallelismus ist oft antithetisch, indem er positives und negatives Glied kontrastiert (Mc 8 35; Mt 10 32. 33 = Lc 12 8; Mt 25 29 = Lc 19 26; Mt 10 28 = Lc 12 4. 5); oft wird der positive Gedanke, statt abstrakt und begrifflich gefaßt zu werden, in mehreren konkreten Bildern durchgeführt (Mt 10 27 = Lc 12 3; Mt 7 7. 8 = Lc 11 9. 10; Mt 7 6 ff.). Mt 5 45 »Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte« hat Q treuer wiedergegeben als Lc 6 35, der die Abstraktion der Anschaulichkeit vorzieht: »Denn er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen«. Mitunter sind beide Glieder wenig variiert und wecken keine neuen Vorstellungsbilder: Mc 4 30 πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ δῶμεν, Lc macht das noch monotoner (13 18 vgl. 7 31). — Der Parallelismus beherrscht öfter längere Reihen, die in sich wieder parallel gegliedert sind (Mt 11 7—9 = Lc 7 33—35 vgl. Mt 5 46. 47 = Lc 6 32. 33). Der lebendige Vortrag bringt das Wertverhältnis der Teile zu vollem Ausdruck und muß ersetzen, was für uns die syntaktische Unterordnung leistet. In den beiden Reihen der Vergleichung des Hörers mit dem Manne, der sich ein Haus baut, ist bei Mt 7 24—27 die gleiche Anlage mit peinlicher Strenge durchgeführt. Lc 6 47—49 hat, weil er mehr griechisch empfindet, durch variierende syntaktische Unterordnung sich von Q entfernt [1].

Soweit wir sehen, hat Q sich sehr viel weniger für die Ge-

[1]) Der symmetrische Parallelismus Mt 7 13 scheint Wernle S. 180 f. und Harnack, Beiträge II S. 144 ursprünglicher als der kurze Text Lc 13 24; anders Wellhausen.

schichten als für die Worte Jesu interessiert. Um ihres Lehrinhaltes wegen sind sie gesammelt; die äußeren Anlässe, bei denen sie gesprochen sind, werden sehr selten bemerkt [1]. Ihre Zusammenfassung zu Komplexen verrät eine über Mc fortgeschrittene Entwickelung. Der Kontext ist straffer gefügt als in den Gruppen bei Mc, wo die Risse noch deutlich wahrnehmbar sind und für die größere Ursprünglichkeit zeugen (S. 272). Die Zusammenfassung soll gewiß dem Zweck dienen, Normen für die Gestaltung des Gemeindelebens aufzustellen. Die Feldpredigt des Lc und die Bergpredigt des Mt mögen die fortschreitenden Stufen der Gestaltung des Redestoffes erläutern. Lc 6 20 läßt die Feldpredigt auf die Berufung der Jünger (Mc 3 7–19) folgen. Er beginnt mit vier Makarismen. Es folgen vier Weherufe über die Reichen, die durch den ungeschickten Anschluß ans Folgende, ihr Fehlen bei Mt, ihre echt lukanische Tendenz sich als ein Q fremder Zutaten verraten. Die Fügung im folgenden ist zum Teil lockerer, die Ideenassoziation muß öfter erraten werden (wenn Mt manche Sprüche in besserem Zusammenhange hat, braucht er damit Q nicht näher zu stehen). Aber gewisse Grundgedanken, wie Feindesliebe, Warnung vor dem Richten, Mahnung gute Früchte zu bringen, beherrschen noch einen größeren Komplex. Meist folgt eine größere Reihe von Disticha, Tetrasticha, Tristicha [2].

An die Stelle, wo Mc über Jesu erste Predigttätigkeit ganz kurz berichtet (in dem einen Verse 1 15), setzt Mt die an die Jünger gerichtete Bergpredigt, die eine große durch schriftstellerische Ueberlegung geschaffene Komposition darstellt: 1. Die Makarismen wendet er ins Geistliche und bringt sie auf die Siebenzahl, für die er eine ausgesprochene Vorliebe hat [3]. 2. Auf den Ausblick in die andere Welt folgen die Forderungen für die Umwandlung der gegenwärtigen (5 13–37). Die Worte vom Salz und Licht hat schon Mc, aber sie haben in Q einen andern Sinn gewonnen. Die folgende Polemik gegen das Gesetz abzuschwächen, sind 5 17–19 Aeußerungen seiner größten Hochschätzung vorausgeschickt [4]. Die Komposition von

[1]) Lc hat öfter für die Q-Stücke und für sein Sondergut willkürliche Situationen für die Worte geschaffen. Vgl. Wernle S. 83. 95 ff. [2]) „Die Verse 32. 33. 34 sind Tristicha, dagegen 35 Tetrastich“ (Wellhausen). W. streicht das S. 285 in der Form als sekundär erwiesene letzte Glied von 35 und gewinnt so Tristichon. [3]) 5 4 ist als Interpolation ausgeschieden und 5 11 hebt sich durch die Anrede ab. — Mt hat auch K. 13 sieben Gleichnisse, K. 23 sieben Weherufe, 6 9–13 sieben Bitten des Vaterunsers gegen die vier des Lc. [4]) Es ist sehr fraglich, ob hier irgend etwas von echten Jesusworten vorliegt. 5 18 = Lc 16 17 ist schon o. S. 206 [3] als älteres jüdisches Wort erwiesen worden; aus der dort angeführten philonischen Parallele darf man schließen, daß Mt Q genauer wiedergibt als Lc.

5 21–48 mit ihrer die Glieder zusammenhaltenden Wiederholung der antithetischen Einleitung ist Werk des Mt. Sprüche von Q und Mc erscheinen hier stark umgebildet; sie sind nirgend außer bei Mt in dies antithetische Schema gebracht. Einiges scheint erst für diesen Zusammenhang zum Jesuswort geprägt zu sein, zum Teil als Fortbildung älterer Motive. Aber überall schimmert jüdisch-jerusalemisches Kolorit durch. 3. Es folgt ein Abschnitt, der von den frommen Werken handelt (6 1–18), vom Almosen, Beten und Fasten. Das Vaterunser wird nach jüdischen Vorbildern erweitert, für einen Nachtrag ein Mc-Spruch frei benutzt; sonst ist alles Sondergut des Mt. 4. Den Abschnitt 6 19–7 27 hat Mt aus dem Material von Q aufgebaut. Aber manches ist ganz frei umgestaltet (6 23), 6 19 z. B. ist nach 6 20 (Lc 12 33) parallel geformt, der Parallelismus öfter gleichmäßiger durchgeführt als bei Lc, neue Uebergänge geschaffen. Die Gruppen sind hier locker aneinander gefügt, aber in sich trefflich disponiert. Die lockere Fügung der Teile erklärt sich aus dem Anschluß an Q, in dem, wie Lc zeigt, in sehr verschiedene Reden verteilt war, was Mt zu einem Ganzen verbunden hat.

Es ist selbstverständlich, daß Mt, wenn er so liebevoll die Stücke zusammensucht und ordnet, sich bewußt gewesen ist, daß die Komposition des Ganzen seine eigene schriftstellerische Leistung war. Hat er doch sogar einige Sprüche, die er an andern Stellen seines Evangeliums in ihrem älteren Zusammenhange gibt, auch in diesen seinen neuen Bau eingefügt.

Auch Jesu Gleichnisse [1] haben in der Ueberlieferung mancherlei Aenderungen erfahren, besonders die längeren Parallelen. Der Wortlaut der Bildrede wurde mit ähnlicher Freiheit behandelt wie der sonstige Erzählungsstoff. Leicht entstanden in der Schilderung des Vorganges, der eine höhere Wahrheit verbildlichen sollte, Varianten. Manches wurde genauer ausgemalt, manche Akzente verstärkt. Neue Züge und Pointen bereicherten das Gleichnis mit Nebengedanken, oder verdeutlichten den Sinn. Das Gastmahl bei Lc 14 16–24 ist bei Mt 22 1–14 verwandelt in eine Hochzeit, die der König seinem Sohne ausrichtet [2]. Damit ist der Deutung die Richtung auf Christus und seine Reichspredigt vorgezeichnet. Der eine Knecht, der bei Lc die Einladung überbringt, ist, da unter ihm leicht Jesus verstanden werden konnte und dieser schon als Sohn eingeführt ist, bei Mt in eine Mehrheit von Knechten verwandelt worden, die zweimal die Einladung überbringen. Bei der zweiten Ladung werden die Knechte von einigen gemißhandelt und getötet — ein Zug, der, im Gleichnis

[1]) Hauptwerk A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu I² II, Freiburg 1899. Doch sind gegen seine zu scharfen Begriffsbestimmungen Bedenken erhoben worden. [2]) Genaueres bei Wernle S. 75 f. Harnack, Beiträge II 83 ff.

gar nicht motiviert und unverständlich, durch die Deutung eingegeben ist —; zur Strafe werden die Mörder umgebracht, und ihre Stadt wird verbrannt. Diese offenbar sekundären Züge fehlen bei Lc und scheinen mir aus Einwirkung des Gleichnisses von den Weingärtnern (Mt 21 35 ff. 41) eingedrungen zu sein [1]. Aber auch Lc hat seine individuellen Sonderzüge. Die Entschuldigungsworte der Geladenen hat er ausgedichtet, und die an den Straßen ergehende Einladung hat er verdoppelt und läßt sie speziell an die Armen, Krüppel, Blinden, Lahmen richten (vorbereitet 14 13). Endlich ist bei Mt ein judaisierender Anhang von der Ausschließung des nicht festlich Gekleideten angefügt. Er widerspricht dem ursprünglichen Zusammenhange, denn die von den Straßen Geladenen haben gar nicht die Möglichkeit, ein Festgewand anzulegen.

Mt 25 14—30 und Lc 19 11—27 (Gleichnisse von den anvertrauten Geldern) weichen sehr stark von einander ab. Während bei Mt die Zahl der Talente nach den Fähigkeiten bemessen wird, erhält bei Lc jeder eine Mine; auch der Lohn ist bei Lc ein anderer. Und Lc hat das neue Motiv hinzugefügt, daß der Herr als Kronprätendent in die Ferne zieht, um sich die Herrschaft über sein Land zu sichern, seine Mitbürger aber dagegen Einspruch erheben. Trotz der Variationen kann an der Identität der Rede kein Zweifel sein. Auch das von Mt abhängige Hebräerev. (s. u.) hat das Gleichnis verbessern wollen. Einer der Knechte vergeudete das Vermögen seines Herrn mit Huren und Flötenspielerinnen, der andere vervielfältigte das Pfund, der dritte verbarg es; der erste wird mit Gefängnis bestraft, der zweite gelobt, der dritte nur getadelt. Die Strafe des trägen Knechtes bei Mt schien zu streng; sie schien besser zu passen für den Verschwender, der als neuer Typus eingeführt wird. — Die Parabel fordert treue Pflichterfüllung und schärft das Gefühl der Verantwortung im Hinblick auf die Parusie und das Gericht. In der Bildrede schon finden sich allegorische Züge, die aus dem

[1]) Auch Harnack nimmt zwar Verwandtschaft mit dem Gleichnisse von den Weingärtnern an; aber er erklärt diese Sonderzüge des Mt aus Einmischung eines zweiten Gleichnisses vom Könige und seinen aufrührerischen Untertanen, das Lc mit dem von den anvertrauten Geldern, Mt mit dem vom Gastmahl kontaminiert habe. — Ich halte es durchaus für möglich, daß die Gleichnisse vom Gastmahl und von den anvertrauten Geldern schon in Q standen. Mit ihren weiten Ausblicken auf die Passion, die an den Juden vollzogene Strafe, Mission, Parusie und Weltgericht passen sie vortrefflich in den Schlußteil. Das größere Maß der Abweichungen darf gegen Zuteilung an Q nicht angeführt werden; denn in der Wiedergabe der parabolischen Erzählungen hat stets ähnliche Freiheit geherrscht wie in der der Geschichten. Und die einzige Geschichte in Q, die vom Hauptmann, zeigt auch wirklich ein unsern Fällen ähnliches Auseinandergehen von Mt und Lc.

Gleichnis herausfallen und die Deutung des Herrn als Christus, der Abwesenheit als der Wartezeit bis zur Parusie, der Abrechnung als des von Christus vollzogenen Gerichtes an die Hand geben: Mt 25 21. 23. 30 läuft Lob und Tadel in die Verheißung der Himmelsseligkeit und der Höllenpein aus. Ob Jülicher hier mit Recht Zusätze des Evangelisten annimmt [1] und als ursprünglich eine sich in der Situation haltende und keine allegorische Deutung vertragende Parabel annimmt, ist fraglich. Auch das neue von Lc eingeführte Motiv scheint allegorische Deutung zu heischen; es ist offenbar gegen die Juden gerichtet, die Jesu Königtum nicht anerkennen und bei der Parusie ihre Strafe erhalten werden (Lc 19 27).

Der jüdische Maschal umfaßt Vergleich, Sprichwort, Parabel, Allegorie. Die Grenzen der Gattungen sind fließend. Auf manche Gleichnisreden Jesu trifft freilich die von Jülicher zu streng durchgeführte Norm zu, daß der bildliche Vorgang nur einen Grundgedanken verdeutlicht und nicht ins einzelne ausgedeutet werden darf. Aber das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mc 12 1—12 Mt 21 33—46 Lc 20 9—19) ist eine allegorisierende Erzählung, und Jülicher zweifelt, zumal Mc 12 6—8 so kaum von dem Tode gefaßt werden konnte, ob die Parabel Jesu gehöre, und möchte sie lieber der Generation nach ihm zuschreiben. Darin hat er sicher Recht. Aber damit wird auch das Recht einer Kritik in Frage gestellt, welche im Gleichnis von den Talenten die allegorischen Züge, die aus der Anwendung ins Gleichnis selbst eingedrungen sind, als sekundär ausscheidet. Auch dies Gleichnis kann sehr wohl erst der späteren Gemeinde angehören und aus Mc 13 34 entwickelt sein.

Es fragt sich aber überhaupt, ob eine stilistische Unterscheidung von echter Parabel und Allegorie zum Maßstabe des Ursprünglichen und des später Erfundenen gemacht werden darf. In unserer Ueberlieferung ist von Anfang an die Sämannsparabel mit ihrer Deutung durch Jesus verbunden. Und die Möglichkeit läßt sich nicht abstreiten, daß Jesus einmal selbst die Gedanken, zu denen die Bildrede anregen sollte, in einer das Bild ausdeutenden erbaulichen Betrachtung verfolgte. Von diesem Verfahren bis zu der Auffassung des Maschal als Rätselrede und zu der künstlichen Theorie (Mc 4 11. 12) von einer absichtlichen Verhüllung der Wahrheit (S. 269) ist noch ein weiter Abstand. Aber diese Theorie einer die Bildrede in fast allen einzelnen Zügen ihres Vorganges in den wahren Sinn eines völlig parallel laufenden geistigen Vorganges umdeutenden Uebertragung ist Mt 13 auf die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen angewendet; ja noch mehr, die Parabel selbst ist in den Einzel-

[1]) Ebenso fallen z. B. aus dem Gleichnis Mc 2 19 4 29 Mt 7 19 22 6 24 51 25 12.

heiten ganz auf diese allegorische Umsetzung angelegt und berechnet. Hier hat die freie Beweglichkeit des parabolischen Stoffes die Stufe der Allegorie erreicht. In den johanneischen Allegorien vom Weinstock und vom guten Hirten hat dann die lehrhafte Tendenz das Interesse an der Ausmalung der Bildrede ganz verdrängt.

Zum Sondergute des Lc gehört der besondere Typus der Beispielerzählungen, z. B. der barmherzige Samariter, der verlorene Sohn, der reiche Mann und der arme Lazarus, der Pharisäer und der Zöllner (Lc 10. 15. 16. 18). In ihnen treten gewisse auch sonst bekannte individuelle Züge des Lc, die Verherrlichung der Armut, die Vorliebe für reuige Sünder, die Kontrastierung der Figuren (vgl. Martha und Maria K. 10 38—42, die zwei Schächer 23 39—43) hervor. Die Kunst der Erzählung steht hoch. Lc scheint die Stücke, die er zuerst ins Evangelium eingeführt hat, mit besonderer Liebe behandelt zu haben. Sein Sondergut ist durch die novellistische Ausmalung der Einzelzüge, das psychologische Interesse der Charakteristik, die lebhafte Gesprächführung, die Mitteilung auch der Gedanken der Handelnden (12 17. 45 15 17 16 3 18 4, auch 20 13. 14 hat bei Mc Mt keine Parallele) ausgezeichnet [1]. Die besondere Art des Halbliteraten verrät sich dabei, wenn er den ungerechten Haushalter 16 3 eine griechische sprichwörtliche Wendung gebrauchen läßt (σκάπτειν οὐκ ἰσχύω) oder die Ansprache des törichten Reichen an seine Seele nach der bekannten Grabschrift des Sardanapal gestaltet [2]. Eine ähnliche Freiheit der Formgebung haben wir schon in den Geschichten vom Hauptmann und von der Salbung (S. 275. 277) wie in der Wiedergabe einiger Gleichnisse beobachtet [3].

Neben manchen Eigentümlichkeiten des Mt und Lc, die dem individuellen Geschmack und Empfinden entsprungen sind, beobachten wir auch Anschauungen und Tendenzen, die sich mit den Traditionen schon während ihrer Fortpflanzung in der Gemeinde verbunden haben werden. Bei Mt stehen Aussagen, die die Gültigkeit des Gesetzes und die Zugehörigkeit zum Judentum betonen, in Spannung mit andern, die die universale Weltbestimmung des Christentums betonen oder voraussetzen oder die sich feindlich gegen das Judentum richten. Die Christianisierung des Stoffes, d. h. seine

[1]) Auch in der Bearbeitung der Vorlage zeigt sich noch dieselbe Art: Lc hat 10 11 die Ansprache geschaffen (s. dagegen Mt 10 14), ebenso 14 18 die beredten Entschuldigungen der Geladenen (S. 288). Vgl. Jülicher, Gleichnisreden I 199. — Die gefühlvolle Ausmalung der Einzelzüge ist auch in der Geschichte von der Salbung (S. 277) zu beachten. [2]) 12 19 ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου . . . ἀναπαύου φάγε πίε εὐφραίνου. Die Mahnung des Sardanapal an die Menschen lautet: ἔσθιε πῖνε ὄχευε (oder feiner παῖζε, s. E. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte I 203 ff.). Auch 12 45 17 26. 28 sind dieselben Farben für das typische Bild des Genußlebens verwandt. [3]) Vgl. über den Schriftsteller auch K. XII.

Durchdringung mit den Anschauungen und Gesichtspunkten des späteren Christusglaubens und Gemeindelebens ist bei Mt und Lc viel weiter geführt als bei Mc. Sie beherrscht auch schon die Reden der galiläischen Periode.

Ganz besonders ist der evangelische Stoff durch den Weissagungsbeweis bereichert worden. Von Mc über Lc zu Mt können wir den fortschreitenden Messianisierungsprozeß verfolgen, der von den Apologeten fortgebildet wird und schließlich zu systematischen Lehrbüchern, wie wir sie von Cyprian und Eusebius besitzen, führt. Es ist bekannt, wie die Beweisstellen des AT mitunter entstellt werden, wie die Geschichte Jesu mit Zügen aus den Weissagungsschriften bereichert wird, um das alttestamentliche Urevangelium und die Geschichte in Harmonie zu setzen. Das Erlebnis des Glaubens soll, besonders den Angriffen der Juden gegenüber, aus der Schrift bewiesen werden. Für die Bedeutung dieser Theologie besonders charakteristisch ist die Art, wie die mühevolle Arbeit des Schriftbeweises, die die apostolische Zeit geleistet hat, in die Vergangenheit projiziert wird. Das Kerygma des Petrus (s. K. XV) stellt sich die Entstehung des Schriftbeweises ganz richtig vor: Petrus erzählt, wie sie die Bücher der Propheten aufschlagen und dort seine Geburt, Tod, Leiden und Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt bezeugt finden, wie sie dadurch ihren Glauben befestigen. Schon bei Mc wird, was diese theologische Arbeit gefunden hatte, als Grundlage der Weissagungen Jesu von Tod und Auferstehung vorausgesetzt[1], aber Mc selbst hat nur einmal in den Eingang das Zitat einer Weissagung gestellt (1 2). Lc läßt Jesus den Jüngern von Emmaus den Schriftbeweis darlegen, wie er in der Apostelgeschichte öfter geführt wird; und der Auferstandene erinnert 24 44 ff. die Elf an den Beweis, den er früher aus Gesetz, Propheten, Psalmen geführt hat, und eröffnet ihnen das rechte Verständnis der Schrift. In dieselbe Richtung weisen Andeutungen, die die Apostelgeschichte über den vierzigtägigen Verkehr des Auferstandenen mit den Jüngern macht (1 3 vgl. 10 41 13 31)[2]. Es ist begreiflich, daß dieser Schriftbeweis in die Geschichten Jesu und auch in seine Worte eingreift. Die Erfüllung der Prophezeiungen, die Mt möglichst vollständig zu erweisen sucht und durch die er seine Vorlagen ergänzt und verbessert, wird Mt 13 14 mit derselben Formel, die sonst der Evangelist braucht, von Jesus selbst hervorgehoben, und 2 6 müssen gar die

[1]) 8 31 9 12. Die Verständnislosigkeit der Jünger wird darum von Mt und Lc abgeschwächt. [2]) Diese Belehrung der Jünger in der Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt ist besonders von den Gnostikern weiter ausgebildet worden: W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der Apokryphen, Tüb. 1909 S. 268 ff. 407.

Magier das Prophetenwort über Bethlehem zitieren. Jesus selbst ist darauf bedacht, sein Leben so zu lenken, daß die Schrift erfüllet werde (Mc 14 49 Mt 26 54). Der prophetische Text, der Lc 7 22 Mt 11 5 und Mt 5 3. 4 den Worten Jesu zugrunde liegt, wird Lc 4 17 das wörtlich zitierte Thema seiner Programmrede [1]. Der theologische Gehalt des Evangeliums ist bei den Späteren im Verhältnis zu Mc stark gesteigert. Die Christologie ist bei Joh der Hauptinhalt der Verkündigung Jesu.

2. Apokryphe Evangelien. Johannesevangelium

Wer den Maßstab der synoptischen Evangelien an Joh anlegt, dem erscheint dies Evangelium leicht als eine isolierte, für sich stehende Größe, von dem normalen Typus durch eine unausfüllbare Kluft getrennt. In Wahrheit bewegt sich doch die literarische Entwickelung in einer Richtung, die die besondere Art des vierten Evangeliums verständlich macht. Mc ist noch mehr Träger und Mittler eines überlieferten Stoffes als frei gestaltender Autor. Aber die Gebundenheit an den Stoff wird allmählich ersetzt durch zunehmende Freiheit der schriftstellerischen Persönlichkeit. Q, Lc, Mt zeigen den Uebergang von den älteren Spruchgruppen zu kunstvollerer Komposition der Jesusreden. Durch Erweiterung aus Q füllen Mt und Lc die Lücken des Mc und geben den Perioden einen gleichmäßigeren Inhalt; die Absicht und Berechnung des Autors tritt dabei stark hervor. Theologische Gedanken dringen immer tiefer in die Ueberlieferung ein. Dem Hervortreten der Persönlichkeit in der Vorrede entspricht die Freiheit, mit der Lc einige Geschichten nach ganz individuellem Geschmack umbildet, ja zur Produktion neuer Geschichten und Motive fortschreitet. Es ist bezeichnend, daß von ihm so viele Linien zu Joh hinüberführen. Hebräer- und Petrusevangelium geben uns Beispiele eines sehr freien Schaltens mit dem Stoffe, phantasiereicher Erfindung neuer Geschichten, souveräner Herrschaft theologischer Tendenzen; ein neuer Typus ist im Entstehen. Singulär erscheint Joh nur den Synoptikern gegenüber als einziger Vertreter eines ganz verschiedenen Typus. Aber als einziger tritt er eben nur im Kanon auf. In Wirklichkeit bewegt sich die gesamte spätere Evangelienproduktion vielmehr in der Richtung des Joh als des Mc, und die Synoptiker hätten zurückgedrängt und ganz vergessen werden können, wenn nicht zum Glück die Kanonisierung sich in antimodernistischer Richtung bewegt hätte. Daß Joh im Kanon Platz fand, ist auffallend

[1]) Das Prophetenwort, mit dem Mc den Täufer charakterisiert, ist in Q (Mt 11 10 Lc 7 27) Jesus in den Mund gelegt.

und vielleicht als Konzession zu verstehen. Daß das Evangelium sich nur unter schweren Kämpfen durchgesetzt hat [1], ist begreiflich. Ehe wir es charakterisieren, tun wir gut, die um die Wende des I und II Jahrhunderts frisch einsetzende und bald üppig wuchernde Produktion evangelischer Schriften in ihren Tendenzen zu überblicken [2].

Mt ist die Grundlage des Hebräerevangeliums [3], mit der aber frei umgesprungen wird. Neue ausschmückende Details machen die Erzählung lebendig. So sagt z. B. der Mann mit der gelähmten Hand zu Jesus: »Ich war ein Maurer und verdiente mir mit meinen Händen den Unterhalt. Ich bitte dich, Jesus, gib mir die Gesundheit wieder, daß ich nicht schimpflich ums Brot zu betteln brauche.« In der stark veränderten Geschichte Mt 19 16 ff. fängt der eine der Reichen (es werden zwei eingeführt), aufgefordert alles zu verkaufen und den Armen zu geben, an sich den Kopf zu kratzen [4]. Statt daß bei Jesu Tod der Tempelvorhang zerreißt, bricht und zerspringt die Oberschwelle. Hatte schon Mt das Gefühl, die Taufe schicke sich nicht für Jesus, und ließ Johannes sich sträuben sie zu vollziehen, so verschmäht hier Jesus im Bewußtsein seiner Sündlosigkeit die Johannestaufe [5]. Das göttliche Taufzeugnis ist frei erfunden [6]; die »Quelle alles heiligen Geistes« läßt sich auf Jesus bei der Taufe herab. Nach mythischer Vorstellung nennt Jesus den Geist seine Mutter [7]. Nach der Auferstehung übergibt der Herr dem Knecht des Priesters das Leichentuch (doch wohl als Dokument der Auferstehung) [8]. Die Frauen [9] kommen zum Grabe, um Jesus zu salben [10]. Sie finden das Grab leer [11]. Ein Engel [12] tröstet sie und sagt ihnen, daß Jesus auferstanden sei [13]. Sie sollen es den Jüngern sagen [14]. Petrus [15] und seine Gefährten [16] kommen zum Grabe [17], finden es leer [18] und hören die Botschaft des Engels [19]. Jesus erscheint ihnen [20] und fordert sie auf, Jerusalem zu verlassen [21]. Sie gehen an den See Genezareth [22]. Petrus [23] fischt mit seinen Gefährten [24] die ganze Nacht ohne Erfolg [25]. Jesus erscheint ihnen [26] und fordert sie auf, ihn zu speisen [27]. Sie erkennen ihn [28] und fragen ihn, ob er es sei [29]. Er bejaht [30] und fordert sie auf, ihn zu speisen [31]. Sie tun es [32] und erkennen ihn [33]. Er fordert sie auf, ihn zu speisen [34]. Sie tun es [35] und erkennen ihn [36]. Er fordert sie auf, ihn zu speisen [37]. Sie tun es [38] und erkennen ihn [39]. Er fordert sie auf, ihn zu speisen

stehung). Dann erscheint er seinem Bruder Jakobus, der gelobt hatte, seit er den Kelch des Herrn (beim Abendmahle) getrunken, kein Brot zu essen, ehe er den Auferstandenen sehe. Hier beweist die arge Verwirrung der Erzählung, wie spät die Version ist. Nach I Cor 15 7 hat der Herrnbruder freilich eine Erscheinung erlebt; sie war es jedenfalls, durch die er, wie Paulus zum Apostolate, zur Leitung der Gemeinde berufen wurde. Aber hier scheint Jakobus am letzten Mahle teilzunehmen, ja er wird vor den andern der ersten Erscheinung gewürdigt, offenbar weil er an die Auferstehung glaubte, noch ehe sie eintrat. Daß dieser Evangelist von ihm nichts Genaueres wußte, zeigt die Verwechselung mit dem Zebedäussohn; denn von diesem scheint die Verheißung, daß er den Becher des Herrn trinken werde (Mc 10 39 Mt 20 23), seltsamer Weise auf den Herrnbruder übertragen zu sein und in dieser Szene ihre Erfüllung zu finden [1]. — Jesus muß dann mit Jakobus zu den Jüngern gegangen sein; denn diese werden in einem folgenden Bruchstück aufgefordert, Tisch und Brot zu bringen. Jesus selbst nimmt das Brot, segnet es und überreicht es Jakobus mit den Worten: Iß dein Brot, mein Bruder, da des Menschen Sohn von den Schlafenden auferstanden ist. Wenn er sich von den Jüngern betasten läßt, so setzt der Evangelist hier die Materialisierung der Auferstehung voraus, wie sie sich bei Lc und Joh findet (o. S. 282). — In dem Jesuswort: »Soeben ergriff mich der heilige Geist, meine Mutter, an den Haaren« haben wir Anfänge einer Icherzählung, die sich in den Apokryphen dann weit ausbreitet [2].

Recht selbständige Wege geht auch das Petrusevangelium, trotzdem es zum Teil nur Mosaikarbeit aus den vier kanonischen Evangelien liefert. Die ganze Schuld an Jesu Tod wird den Juden und Herodes, den Lc zuerst eingeführt hatte, zugeschrieben; sie sind die eigentlichen Richter. Die Verspottung Jesu wird auf den Weg zum Kreuze verlegt und auf die Juden übertragen. Der Trank, den man Jesu reicht, ist ein Gifttrank. Das Zeugnis des einen der gekreuzigten Verbrecher für Jesus, von dem zuerst Lc berichtet, ist vergröbert; zur Strafe lassen die Juden ihm die Schenkel nicht zerbrechen (Joh 19 31, aber anders gewandt), damit er unter Qualen sterbe. Jesus ist stumm beim Leiden, »weil er keinen Schmerz empfindet«; und sein letztes Wort lautet: Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen, d. h. er bezeugt, daß die Gottheit sich vom

[1]) Ich folge Wellhausen. [2]) Wir- und Ichberichte haben auch im Ebionitenevangelium gestanden; s. Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus, Erlangen 1893 S. 17. A. Harnack, Chronologie der altchristl. Liter. II 1 S. 627. — Im Protevangelium des Jakobus geht die Erzählung c. 18 ganz unvermittelt in den Ich-Bericht des Joseph über.

Scheinleibe getrennt hat[1]. Als sein Leichnam die Erde berührt, erbebt sie (vgl. Act 4 31). Das jüdische Volk erkennt sein Unrecht und jammert aus Furcht vor dem Gericht[2]. Die von Pilatus erbetenen Wächter führt Petronius (der frühere anonyme Hauptmann hat hier einen Namen) an, Aelteste und Schriftgelehrte verstärken die Grabeswache.

Das Petrusevangelium hat zuerst gewagt, den Moment der Auferstehung zu schildern[3]. Der Himmel ertönt, zwei glänzende Männer (vgl. Lc o. S. 281) kommen vom Himmel herab, der Stein wälzt sich von selbst ab. Drei Männer steigen aus dem Grabe, zwei zum Himmel weisend, der mittelste sie noch überragend[4], das Kreuz folgt zauberhaft nach. Vom Himmel (vgl. Joh 12 28) tönt die Frage: Hast du den Entschlafenen gepredigt? und vom Kreuze her wird sie bejaht. Der Himmel öffnet sich dann wieder, und eine Gestalt kommt herab und geht ins Grab ein. — Der Evangelist berichtet genau den Eindruck der Vorgänge auf die Soldaten; es kommt ihm darauf an, die Augenzeugenschaft zu betonen. Sie berichten alles treu dem Pilatus, der sich ihrem Bekenntnis, daß er in Wahrheit Gottes Sohn war, anschließt. Die verstockten Synedristen bestimmen ihn, die Soldaten zum Schweigen zu verpflichten. Auch die Menge (ὄχλος), die Joh öfter zur Bezeugung aufbietet, hatte noch zum Ueberfluß sich von der Versiegelung des Grabes überzeugen müssen (§ 34). Ueberall herrscht das Interesse, das Wunder zu erweisen und seine Heiden und Juden zur Anerkennung zwingende Macht zu betonen.

Den Engel, der am folgenden Morgen den Frauen die Auferstehung mit den Worten »Er ist dahingegangen, von wo er gesandt wurde«[5] kündet, hatte der Evangelist sich schon vorher vom

---

[1]) δύναμις ist hellenistische Bezeichnung der göttlichen Mittelwesen: Act 8 10 vgl. Lc 6 19 5 17. Nach dem letzten Worte heißt es: καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη. Die göttliche Dynamis scheint aufgenommen zu werden. Im Akte der Auferstehung verbindet sie sich wohl wieder mit dem Scheinleibe, und darum überragt die Gestalt den Himmel. Aber auch der bestattete Leib wird ὁ κύριος genannt, und der bestattete (nicht der himmlische) Christus hat offenbar den Toten in der Unterwelt gepredigt. Der Evangelist hat seine Theologie und das von der Ueberlieferung Ueberkommene nicht in Einklang gebracht. [2]) Hier wird also der starke Eindruck des Sterbens Jesu auf die Juden berichtet, d. h. auf sie übertragen, was die Synoptiker vom Hauptmann und den Wächtern (Lc auch vom Volk) erzählen. Ueber Parallelversionen s. Zahn S. 45, Bauer S. 235. [3]) Aus der Erzählung des Hebräerevangeliums vom Leichentuch (S. 293) läßt sich nicht mit Sicherheit schließen, daß hier der Akt der Auferstehung geschildert war. [4]) In der Himmelfahrt Jesajas (Hennecke, Apokryphen S. 295) tritt Jesus, auf den Schultern zweier Engel sitzend, aus dem Grabe hervor. [5]) Also findet eine Himmelfahrt zuerst vom Kreuze, dann vom Grabe aus statt. Die Worte des Engels ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη sind Joh 7 33 nachge-

Himmel herabgeholt. Der Engel meldet den Weibern nicht denselben Auftrag wie bei Mc (o. S. 279). Er fordert sie auf, sich ins Grab zu bücken (der Zug ist aus Joh 20 5 übertragen). Sie aber fliehen voll Furcht. Der Schluß des Mc ist benutzt, nur der Ungehorsam gegen den Auftrag des Engels schon als auffallend empfunden und darum mitsamt dem Auftrage gestrichen. Im folgenden Wirbericht und Ichbericht [1] wird die Betrübnis der Zwölfe geschildert. »Ich aber Simon Petrus und Andreas, mein Bruder, nahmen unsere Netze und gingen ans Meer; und bei uns war Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr . . . .«, hier bricht der Papyrus ab. So viel ist klar, daß eine galiläische Erscheinung berichtet wurde. Aber sie findet nicht vor den Zwölfen statt, wie nach Mc zu erwarten wäre. Die Erwähnung der Netze und des Meeres läßt auf eine dem Joh-Anhange ähnliche Geschichte, trotz der Abweichung der Namen, schließen. Da es sich um eine spätere Zutat bei Joh handelt, wäre Benutzung des Petrusevangeliums denkbar. Ich halte das umgekehrte Verhältnis für viel wahrscheinlicher, weil § 57 ff. Mc-Schluß und Joh-Anhang (oder ein ihm ähnliches Stück) ganz unvermittelt auf einander prallen. Die Jünger nehmen die Netze und gehen zum Meere, als wenn sie in Kapernaum wohnten. Oder haben sie die Netze auf der letzten Reise Jesu mit sich geführt? Der unbegreiflich abrupte Uebergang [2] erklärt sich aus mechanischer Aneinanderschiebung des Mc und Joh und entspricht der seltsamen Arbeitsweise des Autors [3]. Gesetzt es hätte einst ein uns verlorenes Schlußkapitel des Mc gegeben, so hätte darin erzählt sein müssen, wie die Jünger (wohlgemerkt die Zwölf) von Jerusalem nach Galiläa und zum See kamen. Aber Mc hat wirklich mit 16 8 geschlossen, und der Verfasser des Petrusevangeliums hat auch hier keine hinter unsern Mc-Text führende Kunde gehabt. Er hat hier die jüngste und modernste Quelle, Joh, benutzt. Alle Versuche, aus dem Joh-Anhang und dem Petrusevangelium einen verlorenen Mc-Schluß zu rekonstruieren, sind völlig haltlos [4]. Das Petrusevangelium hat keine andere Quellen als unsere kanonischen Evangelien gehabt; nirgends haben wir einen Grund, unabhängige Traditionen zu suchen [5]. Der Autor hat mit einem gewissen Raffinement sich die Varianten der

bildet; sie kehren bei Aphraates wieder (Zahn S. 65, s. auch Hennecke S. 43 Z. 24). [1]) Auch K. 7 erzählt Petrus von sich in 1. Person, von den gemeinsamen Erlebnissen der Jünger in 1. Plur. [2]) Er hat Analogieen bei Joh, z. B. 6 1. [3]) Zahn hat die ungeschickte Kontamination vortrefflich aufgewiesen; meine Inhaltsangabe hat öfter glätten müssen, um den Sinn des Autors klarer wiederzugeben, als es ihm gelungen ist. [4]) Die von Paulus bezeugte erste Erscheinung vor Petrus kann erst recht hier nicht gefunden werden, da die Erscheinung bei Joh wie bei Petrus mehr Zeugen hat. [5]) Zahn hat das im einzelnen völlig überzeugend dargelegt.

Evangelien zusammengesucht, aber er hat aus der Kompilation nicht eine Evangelienharmonie, sondern ein Evangelium geschaffen, das Neues und Eigenes geben will; dieser Anspruch, Besseres geben zu wollen, kommt schon darin zum Ausdruck, daß Petrus berichtet. Abhängigkeit von der Tradition und völlig freie novellistische Bearbeitung in der Art der Griechen stehen in seltsamem Kontrast. Die Synoptiker waren nicht nach dem Geschmack dieses Evangelisten. Ihre Motive hat er oft vergröbert oder durch eigene Erfindungen überboten. Auf starke Sensationen hat er es abgesehen. Das Mirakelhafte wird gesteigert. Die Szene ist reicher ausgeschmückt, die Nebenpersonen des Dramas drängen sich vor. Die Psychologie interessiert ihn. Vor allem aber soll die Geschichte Träger der christologischen Spekulationen werden. Er sucht absichtlich den engen Anschluß an die früheren Evangelien, damit das scheinbar alte Evangelium seiner Theologie eine Autorität verleihe [1], und so ist auch sein Evangelium in gottesdienstlichen Gebrauch gekommen wie das Hebräerevangelium. Beide werden noch im Anfang der üppig aufsprießenden Evangelienproduktion stehen, deren reiche Entfaltung nach allen uns bekannten Tatsachen erst um die Wende des I zum II Jahrhundert einsetzt.

Die neuen Motive des Petrusevangeliums kehren, von ihm beeinflußt oder unabhängig, auch sonst wieder [2]. Die Haltung des Pilatus hat die Phantasie viel beschäftigt. Die Umbildung der Tradition zugunsten des Pilatus, die wir von Mc zu Mt, Lc zu Joh und zum Petrusevangelium beobachten können [3], setzt sich fort. Schon Justin weiß von Prozeßakten des Pilatus, Tertullian von einem Bericht des Pilatus an Tiberius. Solchen Bericht haben wir noch in mehreren Fassungen und aus später Zeit Akten in mehreren Rezensionen. Nachdem Pilatus in immer günstigerem Lichte gezeichnet und zum Zeugen der Unschuld Jesu gemacht war, war es nur noch ein weiterer Schritt in derselben Richtung, wenn authentische Dokumente des Pilatus produziert wurden.

Die Tendenzen des Synkretismus und Gnostizismus werden mit dem Evangelienstoff verbunden. Im Aegypterevangelium wird Ehe und geschlechtlicher Verkehr verworfen. Das bittere Kraut (der Ehe) soll man nicht essen. Der Heiland sagt: Ich bin gekommen, die Werke des Weiblichen aufzulösen. Das Reich Gottes wird erscheinen, wenn die Weiber nicht mehr gebären, wenn ihr den An-

[1]) Marcion sollte man auch im weiteren Zusammenhang der Evangelien-Produktion betrachten; er hat ähnlich gearbeitet, nur tritt bei ihm das dogmatische Interesse stärker hervor, das novellistische zurück. Auch seine Reste gehören in die Sammlungen der „Apokrypha". [2]) S. o. S. 295, Zahn S. 57 ff., Bauer S. 184 ff. [3]) S. Hennecke, Handbuch S. 143 ff., Bauer S. 187 ff.

zug der Scham auszieht [1] und die zwei eins werden und das Männliche mit dem Weiblichen (eins wird), weder Männliches noch Weibliches [2]. Diese spärlichen Sätze, Beispiele neuer Produktion von Herrensprüchen, verdanken wir der Polemik des Alexandriners Clemens gegen die Enkratiten, die dies Evangelium benutzten. Diese zufällig erhaltenen Reste schließen keineswegs aus, daß im übrigen auch dies Evangelium in nächster Beziehung zu den kanonischen stand [3].

Eine verwandte asketische Richtung tritt in dem einzigen Bruchstück des Philippusevangeliums hervor. Es ist eine Beschwörungsformel, die der Herr offenbart hat, damit man wisse, was die Seele beim Aufstieg zum Himmel reden und wie sie jeder der oberen Kräfte antworten soll. »Ich habe mich erkannt und mich von allen Seiten gesammelt und habe dem Archon keine Kinder erzeugt, sondern seine Wurzeln ausgerottet und die zerstreuten Glieder gesammelt (Joh 11 52); denn ich gehöre zu denen von oben (Joh 8 23)«. Solche Beschwörungen, die der Seele auf die Himmelsreise mitgegeben werden, waren in den heidnischen und gnostischen Religionen, sogar in der Großkirche verbreitet (o. S. 157. 170 ff.). — Im folgenden werden noch die Schwierigkeiten geschildert, die die Seele, die einen Sohn erzeugt hat, bei der Himmelfahrt zu bestehen hat. — Im koptischen Marienevangelium [4] tröstet Maria die Jünger mit einer Offenbarung des Herrn, der ihr die Wanderungen der Seele durch die sieben Planetenmächte geschildert hat. Es entspinnt sich ein sehr lebendiger Dialog. Maria muß erst den Unglauben der Jünger überwinden [5], ehe sie zur Predigt ausziehen. — Ganz gnostisch klingt eine Offenbarung (des himmlischen Menschen) im Eva-Evangelium: »Ich bin du und du bist ich, und wo immer du bist, da bin ich und bin in alle gesäet, und woher du auch willst, sammelst du

[1]) ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε. Oxyrhynchus-Pap. Nr. 655 (Klostermann II S. 20) erhalten die Jünger (im Aegypterev. Salome) auf die Frage nach seiner Offenbarung vom Herrn die Antwort: ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε. Gnostisch ist auch schon vorher, trotz des synoptischen Zusammenhanges, das Versprechen gemeint: αὐτὸς δώσει ὑμεῖν τὸ ἔνδυμα ὑμῶν (o. S. 172[2]); vgl. Apoc 16 15. [2]) Die Parallelen bei Klostermann II 12 und o. S. 184[1], wo gezeigt ist, daß Anschauung und Formulierung sich auch in der heidnischen Mystik findet. Für die literarische Form ist charakteristisch das Hervortreten der Salome (vgl. S. 293[5]. 297, Bauer S. 449), die auch im Protevangelium des Thomas eine Rolle spielt, und die auch sonst in den späteren Evangelien nachweisbare Vorliebe für lebhaft bewegten Dialog (Joh). [3]) Diese Vermutung wird auch bekräftigt durch die Haltung des in Anm. 1 zitierten verwandten Oxyrh.-Fragmentes. [4]) Hennecke S. 43. [5]) Der Verfasser will natürlich dem Unglauben seiner Leser dieser neuen Offenbarung gegenüber entgegentreten. In der Himmelfahrt Jesaias K. 3 wird Jesu Abstieg aus dem 7. Himmel und sein Aufstieg in ihn erwähnt, vgl. o. S. 178.

mich; wenn du aber mich sammelst, sammelst du dich selbst[1]. Hier läßt sich noch eine offenbar verbreitete Formel der unio mystica nachweisen. In zwei aus Papyri bekannten Gebeten[2] heißt es: σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ· τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν und σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. Aber jeder erinnert sich auch an ähnliche Klänge bei Joh, wenn er das Wechselverhältnis von Vater und Sohn, von Gläubigen und Christus oder Gott beschreibt (z. B. 6 56 10 14. 15 17 23).

Ich glaube nicht, daß man bei irgend einem dieser neuen und der herrenlosen Jesuworte, die sich aus den Papyri stark vermehrt haben, hinter die Synoptiker blicken und eine ihnen gleichwertige Tradition erkennen könne. In den Logia des Oxyrhynchos-Pap. 1 (Klostermann II S. 16) sind unter Sprüche der synoptischen die neuen gnostischen Kernworte gemischt, darunter eins, das Jesu Wesen pantheistisch faßt (4)[3] und ein anderes, das mit einem in der heidnischen Predigt häufigen Bilde die unverständige Menge trunken nennt[4] (3, zugleich wohl Anklang an Joh-Prolog). Scheinbar taucht hier wie in anderen neuen Papyrus-Logia die ursprüngliche Form der mit einem λέγει Ἰησοῦς (ähnlich Mc o. S. 272) lose verknüpften Sprüche wieder auf, und dieser Schein hat zu manchen voreiligen Schlüssen geführt. Die Verfasser der Logia kennen die Redeweise Jesu, die sie nachbilden, aus keinen anderen Quellen als wir. Sie reihen die Worte apophthegmatisch an einander, weil die knappe, nur andeutende und Rätsel aufgebende Spruchform für religiöse Offenbarungen der Zeit besonders geeignet schien.

Auch Apollonios von Tyana hatte für solche Redeweise eine Vorliebe[5]. Für die Neigung, die eigenen Anschauungen in Worte Jesu umzusetzen, ist charakteristisch das durch die kleinasiatischen Presbyter vermittelte Zeugnis des Apostels Johannes über eine apokalyptische Offenbarung des Herrn[6]. In dieser Schilderung der herrlichen Zukunft mit der wunderbaren Fruchtbarkeit der Wein-

[1]) Ganz ähnlich klingt das eben zitierte Philippus-Bruchstück. [2]) A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 97, vgl. R. Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 31. 106. [3]) S. R. Reitzenstein, Z. für neutest. Wiss. VII 203. [4]) S. z. B. Hermetis Poimandres I 27, VII 1 Parthey. [5]) S. die Charakteristik bei Philostrat I 17 und Jesu Gebete und Reden in den Acta Ioannis (u. K. XII), z. B. c. 95 f. 101. [6]) Klostermann III S. 7, Bauer S. 403. Die wunderbare Fruchtbarkeit wird ähnlich geschildert in Lukians Wunderstadt (Verae hist. II 13): die wunderbaren Stimmen Apul. Met. V 2 lassen sich mit der Rede der Trauben bei Irenäus vergleichen. Ueber den Frieden im Tierreich s. Lietzmann, Der Weltheiland S. 40. Ich will aber, da solche Vorstellungen bei verschiedenen Völkern verbreitet sind (Rohde, Roman S. 206 ff), nicht bestimmt griechischen Einfluß behaupten; das Hauptmotiv der Fruchtbarkeit ist in der Apokalypse des Baruch 29 ähnlich ausgeführt.

stöcke und des friedvollen Zusammenlebens von Tieren und Menschen kehren weitverbreitete volkstümliche Vorstellungen vom goldenen Zeitalter und vom Märchenlande wieder. — Dann setzt ein Gespräch ein: Der ungläubige Judas fragt: Wie kann Gott solche Fruchtbarkeit hervorbringen? und erhält die Antwort: Schauen werden es, die dort hineinkommen.

Die Konkurrenz mit den kirchlichen Evangelien hört mit der Durchsetzung ihrer kanonischen Autorität auf, aber die Schriftstellerei erlischt damit auf diesem Gebiete nicht, sie schlägt nur eine andere Richtung ein. Mit der Ueberlieferung der älteren Evangelien schaltet man nicht mehr so frei wie früher, aber die Phantasie beschäftigt sich damit, die Lücken, die sie gelassen hat, zu stopfen, und gewinnt so ein freies Feld, wo sie sich ohne Anstoß tummeln kann. Die Kindheitsgeschichte Jesu wurde so mit Fabeln, die eine lockere Reihe von πράξεις bilden, ausgefüllt. Manches ist frei erfunden, anderes scheint aus novellistischen und märchenhaften Geschichten übertragen[1]. Auch in den Heiligengeschichten (z. B. Martins) beobachten wir einen ähnlichen Prozeß: Die zuverlässigeren Aufzeichnungen der Augenzeugen werden verdrängt durch Sammlungen von Mirakeln, die mit größter Willkür dem Orts- oder Nationalheiligen zugeschrieben werden, dessen geschichtliches Bild verblaßt und nach dem Geschmacke der späteren Zeit idealisiert wird.

Das Geheimnis der Geburt, dessen Schleier die zu Mt und Lc nachgewachsenen Geschichten zu lüften begonnen hatten, wird mit täppischer Hand enthüllt, und geschmacklose Apologetik schafft auch hier einen Zeugenapparat, in dem sogar die Hebamme nicht fehlt. Eine Kindheitsgeschichte der Maria wächst nach. Die Höllenfahrt Jesu, die schon in mehreren neutestamentlichen Schriften vorausgesetzt ist, wird in ihrem Zweck und ihren Wirkungen in immer reicheren Zügen dargestellt[2]. Die Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt wird mit geheimnisvollen Offenbarungen ausgefüllt. Das Fortleben vieler Traditionen der apokryphen Evangelien, die von den kirchlichen Schriftstellern, trotzdem sie im NT nicht bezeugt sind, weitergegeben werden, ihr gelegentliches Eindringen in die kanonischen Evangelien zeigt, wie starke Wirkungen sie auch noch nach ihrer Verwerfung durch die

[1]) S. W. Bauer S. 87 ff. Zur Geschichte von den aus Lehm gebildeten Sperlingen (Thomasev. K. 2) s. Abt, Religionsgesch. Versuche IV 2 S. 173. Die Geschichte vom zerbrochenen Kruge (K. 11) erinnert, freilich nur am Anfang, an eins der epidaurischen Wunder (Dittenberger, Sylloge 802, 79 ff.). Auch die buddhistische Legende bietet auffallende Parallelen (Bauer S. 96). [2]) O. S. 295, Bauer S. 246 ff.

Kirche ausgeübt haben. Die mit den kanonischen gar nicht konkurrierenden Schriften sind vielfach, von gnostischen Auswüchsen befreit, als erbauliche Unterhaltungslektüre auch in der Großkirche verbreitet worden.

Die Produktion evangelischer Schriften des II Jahrhundert erscheint, an den seit der Festlegung des Kanons geltenden Maßstäben gemessen, nur zu leicht als Ausartung und Abnormität. Aber man kann in der Bildung des Kanons einen großen Segen für die Erhaltung der ältesten Ueberlieferung sehen und dennoch die Tatsache anerkennen, daß die Linien der Entwickelung, die von Mc zu Mt Lc führen, in den älteren apokryphen Evangelien nur in verschiedener Art sich fortsetzen. Und zum viergestaltigen Evangelium gehört auch Joh, und die Bedingungen der Entstehung dieses Evangeliums werden durch den allgemeinen Prozeß der Entwickelung verständlicher.

Der Rahmen der Erzählung ist sehr verschieden von dem der Synoptiker. Wenn auch die Grundschrift wahrscheinlich das Hin- und Herreisen zwischen Galiläa und Jerusalem nicht kannte und durch eine straffere Disposition und planvolleren Aufbau ausgezeichnet war[1], der Unterschied des Joh vom älteren Typus war schon durch sie geschaffen, daß Judäa der Hauptschauplatz der Wirksamkeit Jesu war und sein Aufenthalt in Jerusalem einen erheblich längeren Zeitraum umspannte. Aber auch der Inhalt des Rahmens hat sich gewandelt. Ein Dreifaches ist hier zu bemerken. Der größte Teil des älteren Stoffes ist übergangen. Die wenigen Geschichten, die benutzt sind, sind mit größter Freiheit umgestaltet. Dazu kommt ein drittes Moment, das verbietet, den weiten Abstand des Joh von der älteren evangelischen Ueberlieferung etwa aus ungenauer Kenntnis zu erklären: Die Bekanntschaft mit den Synoptikern darf nicht bemessen werden nach der Zahl der Stücke, die im Anschluß an sie, wenn auch frei, reproduziert werden. Daß sie

[1]) Für meinen Zweck handelt es sich um Charakteristik des Evangeliums in seiner jetzigen Gestalt. Aber Wellhausen und Schwartz haben mich überzeugt, daß Grundschrift und Bearbeitung zu scheiden sind, wenn sich auch einzelne Anstöße anders beurteilen lassen und die sehr lehrreichen Rekonstruktionsversuche hypothetisch bleiben. Meine Untersuchung der Erzählungstechnik scheint mir neue Gründe für die Scheidung zu ergeben. Der gleichmäßige Beweisapparat und der Wunderbegriff, die ich in verschiedenen Stücken nachgewiesen habe, gehört solchen Partieen an, die schon aus anderen Gründen der Grundschrift abgesprochen sind; ich habe ihn auch bei Wundergeschichten des Phlegon als sekundär ausscheiden können (De fabellis S. 5 ff.). Daß ich beim Bearbeiter mehrfach mehr Absicht und Ueberlegung, weniger Verwirrung finde als Wellhausen und Schwartz, kann jeden die Vergleichung lehren. Es scheint mir eine lohnende Aufgabe, seine sehr berechnete, wenn auch gewiß nicht geschmackvolle Technik genauer zu untersuchen.

weit darüber hinausgeht und eine sehr intime ist, ergibt sich aus vielen Anklängen an Jesusworte und aus gelegentlicher Benutzung ihrer Motive.

Schwartz [1] findet mit Recht einen charakteristischen Unterschied des Joh von den »autonomen« Evangelien darin, daß er oft die vor ihm liegende Tradition als bekannt voraussetzt und, statt sie in seine Schrift aufzunehmen, den Leser sie außerhalb suchen läßt. Die Taufe Jesu wird nicht erzählt, aber in der Rede des Täufers 1 32 vorausgesetzt. 1 40 wird Andreas den Lesern als Bruder des Simon Petrus vorgestellt, obgleich dieser noch garnicht aufgetreten ist; es wird vorausgesetzt, daß jeder Leser den Petrus kennt (ähnlich 11 1. 2). Der Hauptakt des letzten Mahles Jesu ist ersetzt durch die Fußwaschung; aber die symbolische (6 54) Deutung der Speisung der Fünftausend beweist, daß die Eucharistie natürlich als bekannt vorausgesetzt ist [2].

Die Abweichungen von den Synoptikern sind aus schriftstellerischer Reflexion und bewußter Berechnung hervorgegangen. Der Verfasser hatte nicht die harmlose Absicht, ein neues Evangelium neben andere kirchliche zu stellen; er wollte den andern den Rang ablaufen. Der älteste Streit über Joh dreht sich nicht darum, ob dies Evangelium zugelassen werden dürfe, sondern um das Dilemma: Synoptiker oder Joh [3]. Die kirchlichen Gegner im II Jahrh. gehen von der Voraussetzung aus, daß Joh das ganze Evangelium mitteilen wolle. Sie decken scharfsinnig die Auslassungen synoptischer Traditionen und die Widersprüche gegen diese auf und verwerfen deswegen Joh. Die Freunde des Joh entdecken seine besonderen Vorzüge und erheben ihn sogar über die andern Evangelisten. Erst etwas später ist die Ergänzungstheorie aus dem Bedürfnis der Harmonistik heraus erfunden worden. Aber die Vorstellung, daß Joh die Lektüre der drei andern Evangelien voraussetze und nur ein Supplement geben wolle, widerstreitet den Entstehungsbedingungen der Schrift und dem alten Begriffe des Evangeliums (S. 258 f.).

Daß Joh das Alte durch etwas Neues ersetzen will [4], lehrt auch die Analyse. An der Bearbeitung einzelner Geschichten haben wir schon seine Tendenzen kennen gelernt. Die Motive der Steigerung des Wunders und der starken Bezeugung seiner Realität erklärten

[1]) Göttinger Nachrichten 1908 S. 124. 515. 525. [2]) Es ist bemerkenswert, daß die Katakombenbilder vor dem III Jahrhundert mehrfach das Abendmahl unter der Form der Speisung der 5000 darstellen, und auch die Darstellung alttestamentlicher Historien in allegorischer Auffassung auf jenen Bildern läßt sich mit der Symbolistik des Joh vergleichen. Vgl. Lietzmann, Internationale Wochenschr. 1911 Sp. 488 ff. [3]) Schwartz (o. S. 260 [1]) S. 30 ff. [4]) Mitunter meint man aus den Korrekturen fast Polemik gegen die Vorgänger herauszuhören: 3 24 19 17 4 54 Schwartz, Gött. Nachr. 1907 S. 359, 1908 S. 510.

die neue Gestalt, die er den Geschichten vom Hauptmann und vom Wandeln auf dem Meer gegeben hat (S. 276), auch die Umbildung und den Zuwachs der Geschichten von Erscheinungen des Auferstandenen; daneben trat das Interesse hervor, neue Personen zur Geltung zu bringen (K. 20 der Lieblingsjünger und Thomas), und im Anhange K. 21 lernten wir eine kühne Umdichtung der Lc-Erzählung vom Fischzug kennen (S. 282). Die ganz neuen Züge der Geschichte von der Salbung erklärten sich durchaus aus der Absicht des Autors, nicht aus Benutzung irgend einer Nebenüberlieferung. — Auch die Geschichte der Speisung der Fünftausend (Joh 6, vgl. o. S. 265) ist für die Arbeitsweise dieses Evangelisten lehrreich. Ich beschränke mich auf die Aenderungen, die von bestimmter Absicht eingegeben sind. Eröffnet wird die Geschichte mit einem Dialoge, der wie an andern Stellen von Joh frei gebildet ist (s. u.). Die sorgenvolle Frage nach der Nahrung wird Jesus in den Mund gelegt. Ganz aus seinem Eigenen fügt Joh hinzu, daß er damit nur die Jünger versuchen will; eine wirkliche Ratlosigkeit würde ganz den johanneischen Vorstellungen von Jesu Allmacht widerstreben. Als Beweis der Göttlichkeit ist das Wunder hier berichtet, und den Eindruck gibt 6 15 mit dem neuen Zuge wieder, daß die Leute ihn zum Könige machen wollen. Mit dieser Abzweckung steht im Einklang, daß das Motiv des Mitleides aus der Quelle (Mc 6 34) nicht übernommen wird. — Aus dieser in einzelnen Fällen noch sicher nachweisbaren Freiheit in der Benutzung der Vorlagen ergibt sich eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß auch scheinbar ganz neue Züge oder Geschichten sich als Ausdichtung synoptischer Motive verstehen lassen [1]. Die Fußwaschung kann herausgewachsen sein aus Lc 22 27 (vgl. auch 12 37), wo Jesus beim letzten Mahle von der Pflicht des Dienens spricht und sich als Vorbild der Diakonie hinstellt. Nikodemus kann nach dem Bilde des Schriftgelehrten Mc 12 28 ff. gezeichnet sein. Etwas klarer sind noch die Entstehungsbedingungen mancher Wundergeschichten.

Die Heilung des Kranken am Teiche (K. 5) ist abgesehen vom veränderten Schauplatz so weit Mc 3 1—6 (Heilung der gelähmten Hand) analog, als an beiden Stellen die Heilung Anlaß zu einem Streite über Sabbatheiligung und zur Verfolgung durch die Juden (Mc 3 6 Joh 5 18) gibt. Neu hinzugekommen ist die rätselhafte [2] Lokalisierung 5 2, die für den Zusammenhang gar nichts ausgibt und zurückgehen könnte auf eine ganz heterogene Geschichte von der Wunderwirkung einer Heilquelle. Ferner hat eine Kontaminâ-

[1]) Daß auch die Berührungen von Joh 1 51 Act 7 56, Joh 18 22 Act 23 2 schwerlich zufällig sind, ist schon öfter bemerkt worden, vgl. auch Joh 1 19—27 Act 13 25.
[2]) Schwartz, Gött. Nachr. 1908. S. 152 ff.

tion mit Mc 2 1—12 (Heilung des Paralytischen) stattgefunden: Durch dieselben Worte vollzieht sich die Heilung (Mc 2 11 Joh 5 8): Auf, nimm dein Bett und wandle. Die Sündenvergebung, die bei Mc vorangeht, läßt Joh erst auf die Heilung folgen [1]. Der Anlaß zum Streit über die Sabbatheiligung entspricht nicht Mc 2, wo die Gegner die Sündenvergebung beanstanden, eher Mc 3, wo die Heilung als Sabbatschändung Jesus vorgeworfen wird; aber eine starke Modifikation ergibt sich teils aus dem Einflusse von Mc 2 (vgl. Joh 5 14), teils daraus, daß dem Autor bei seiner Lokalisierung wohl die Anwesenheit der Gegner bei dem Wunder unpassend schien. Jesus selbst ist nach der Heilung entwichen. Der Vorwurf der Gegner richtet sich zunächst gegen den Geheilten, der am Sabbath das Bett trägt. Dann erst wird berichtet, daß die Juden Jesus wegen der Sabbatheilung verfolgten (5 16 Rückweis 7 22. 23) [2].

Auch die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9) [3] scheint sich noch in ihre Elemente auflösen zu lassen. Das Heilverfahren ist das gleiche wie bei der Heilung des Blinden Mc 8 23. Neu ist die dann folgende Anweisung, sich im Teiche Siloam zu waschen; die hinzugefügte Etymologie von Siloam »Abgesandter« scheint auf Symbolik, also späte Erfindung zu deuten. Das einführende Gespräch über die Ursache der Blindheit wurzelt in der jüdischen und 9 34 den Juden in den Mund gelegten Anschauung, daß Unglück Strafe Gottes ist (vgl. Lc 13 2—4). Der Autor betont zu Anfang schon, daß die Blindheit angeboren war, und läßt es 9 20 von den Eltern bezeugen. Dem entspricht, daß 5 5 die lange Dauer der Krankheit (38 Jahre) bemerkt wird. Es kommt dem Autor auch sonst darauf an, Jesu Wundertaten außer jeden Vergleich zu stellen. Wenn Jesus als Zweck der Blindheit erklärt, daß seine göttliche Macht in der Heilung offenbar werden soll, so kehrt dieselbe Erklärung bei Lazarus' Tode wieder. Das hängt mit der besonderen Auffassung der Wunder zusammen, die uns noch beschäftigen wird; das Motiv der Nothilfe ist ausgeschaltet, wie beim Wandeln auf dem Wasser (o. S. 276, vgl. S. 303). — Alles was auf die Heilung folgt, ist darauf angelegt, eine sichere Beglaubigung für das Wunder zu schaffen [4].

[1]) Schwartz S. 157 [2], vgl. oben S. 276. [2]) Endlich folgt eine ganz abrupt eingeführte Ansprache an die Juden, die gar nicht aus dieser Situation hervorgewachsen ist, sondern die Lc 13 14 redenden Juden bekämpft (Schwartz S. 155) und in Betrachtungen über das Verhältnis des Sohnes zum Vater übergeht. [3]) Sorglosigkeit der Erzählung ist es, wenn 9 8 nachgetragen wird, daß der Blinde Bettler ist (das ist an dieser Stelle wichtig; denn darum kennen ihn viele), 9 14 daß es Sabbat war; auch das wird hier erst vermerkt, weil jetzt dadurch die Pharisäer einen Anlaß haben, sich mit dem Falle zu beschäftigen (vgl. K. 5). [4]) Auch darin gleicht K. 9 dem K. 5, daß der Heiland und der Geheilte sofort auseinander gebracht werden. Mir scheint, daß die Realität des Wunders

Zuerst die Feststellung der Tatsache im Gespräch der Nachbarn und Bekannten mit dem Geheilten; dann die Verhandlung vor den Pharisäern, die teils wegen der Sabbatschändung Jesus verwerfen, teils auf Grund des Wunders für ihn eintreten; Verhör der Eltern, die aus Furcht über Jesus sich gar nicht äußern und nur wirkungsvoll die Blindheit und die Heilung kontrastieren; es soll hier vor allem die von den Feinden bezweifelte Identität festgestellt werden. Endlich nochmaliges Verhör des Geheilten mit der Steigerung, daß jetzt die Bedeutung Jesu der Streitpunkt ist; der Geheilte selbst muß im Sinne des Autors das Fazit ziehen, daß die Unvergleichlichkeit des Wunders auf die Göttlichkeit seines Urhebers schließen läßt. Wie in K. 5 folgt endlich ein Gespräch Jesu mit dem Geheilten, das seinen Glauben weckt; ebenso abrupt wie in K. 5 setzt dann eine Rede gegen die Juden ein.

Der Kreis des Lazarus ist bei Joh aus Kombination synoptischer Traditionen und aus freier Erfindung ausgestaltet. Maria und Martha kennt er aus Lc 10 38—42, dessen Charakteristik des Schwesternpaares Joh 11 und 12 noch nachwirkt. Daß der Bruder Lazarus von ihm selbst hinzugefügt ist, verrät sich noch darin, daß dessen Verhältnis zu den Schwestern 11. 12 gar keine Bedeutung hat. Während Lc über den Wohnsitz der Schwestern sich gar nicht äußert, macht Joh Bethanien zur Heimat der Familie. Dabei kann die Geschichte von der Salbung mitgewirkt haben, die Joh mit Mc Mt nach Bethanien setzt und deren anonyme Heldin er mit jener Maria gleichsetzt (o. S. 278) [1]. Aber vor allem hat er die Erweckung des Lazarus nach Bethanien, wo Jesus sein Quartier hat, verlegt, weil sie als höchster Gipfel der Wundertätigkeit und als (in der Grundschrift wohl deutlicher bezeichneter) Anlaß der Peripetie des Dramas gegen das Ende gerückt werden mußte. Wie der Name des Lazarus so stammt wohl das Motiv der ganzen Dichtung nur aus der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus, wo Abraham auf den Wunsch des Reichen, daß Lazarus auf die Erde geschickt werde, antwortet: Sie werden auch nicht glauben, wenn einer von den Toten aufersteht (Lc 16 31). Diese Grundlage der Dichtung könnte allzu schmal erscheinen; aber es läßt sich beweisen, daß alles andere Beiwerk so fern von naiver und volkstümlicher Tradi-

dadurch stärker hervortreten soll, daß der Geheilte nur seine Freude über die Heilung äußert, das Interesse am Heiland darüber vergißt. Eine Konsequenz davon, daß nicht vor dem Wunder schon der Glaube geweckt wird, ist, daß das beide Male im Epilog nachgeholt wird. Auch 5 17 und 9 4 sind parallel. Auch die Notiz, daß es Sabbat ist, kehrt 9 14 wieder, wird aber wenig ausgenutzt (9 16). [1]) Die aufeinander folgenden Erzählungen von der Erweckung des Lazarus und von der Salbung sollten durch Wiederkehr derselben Personen pragmatisch enger verknüpft werden.

tion ist, wie es unverkennbar die sonst bei Joh nachweisbare Erzählungstechnik und seine Tendenzen erkennen läßt [1]. Alles ist hier vom Zwecke einer jeden Zweifel ausschließenden Beglaubigung des Wunders beherrscht. Als Jesus von der Krankheit des Lazarus hört, weiß er, daß sie zur Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit bestimmt ist (11 4 vgl. 11 40); darum eilt er nicht zur Hilfe, sondern wartet zwei Tage. Dann teilt er den Jüngern Lazarus' Tod mit [2], von dem er auf wunderbare Weise Kenntnis hat, und freut sich um ihretwillen, daß er ihn nicht durch seine Anwesenheit gehindert hat. Martha und Maria äußern im Gespräche mit Jesus die Ueberzeugung, daß sein früheres Erscheinen Lazarus gerettet hätte. Nur so weit reicht ihr Glauben nicht, daß sie ihm die Auferweckung des Toten zutrauen. Marthas und der jerusalemischen Juden Klagen schon erweckt (als Zeichen fehlenden Glaubens) den Zorn Jesu. Daß die Juden aus Jerusalem zugegen sind, ist auffällig. Sie sind herbeigezogen, weil der Autor durch die Auferweckung des Lazarus den Konflikt mit der jüdischen Behörde sich verschärfen läßt und weil er auch an das Zeugnis der Gegner für die Realität des Wunders appellieren will (vgl. 12 17, o. S. 295). Geflissentlich wird betont, daß Lazarus schon den vierten Tag im Grabe liegt, ja daß von der Leiche schon der Verwesungsgeruch ausgeht (11 17. 39). Der Tote erscheint, die Füße und Hände mit Binden umwickelt, das Gesicht mit dem Schweißtuch verhüllt.

Alle Momente der Darstellung sind darauf berechnet, das Wunder aufs Höchste zu steigern — die beiden Totenerweckungen der Synoptiker sollen offenbar überboten werden — und jeden Zweifel an der Tatsache zu überwinden. Jesu Bewußtsein seiner Allmacht, seine zweimalige programmatische Ankündigung der Tat, sein wunderbares Wissen um den Tod des Freundes, auch der selbstverständliche Glaube der Schwestern und sogar der Feinde, daß Jesu Anwesenheit den Kranken gesund gemacht hätte, all das soll die Erwartung aufs Höchste steigern. Das Gebet Jesu ist keine Bitte um Auferweckung, sondern Dank für die Erhörung, und er versichert noch, daß er nur zum Zeugnis für die umstehende Menge bete und es eigentlich gar nicht nötig habe [3]. Und auf das Wun-

[1]) Wellhausen (vgl. Schwartz S. 166 f.) hat aus den Inkonzinnitäten wahrscheinlich gemacht, daß die Geschichte in der Grundschrift eine viel einfachere Gestalt hatte. Dann verteilt sich die Arbeit auf Autor und Bearbeiter; auch die erste Gestalt ist nicht volkstümliche Tradition. Der ganze Zeugenapparat wäre erst in der Bearbeitung hinzugekommen, ganz wie in dem Phlegontext, den Goethe für die Braut von Korinth benutzte; s. Wendland, De fabellis antiquis, Göttingen 1911 S. 6 ff. [2]) 11 11—13 beruht auf Mc 5 39. [3]) Auch 12 30 gilt das Himmelszeugnis nur den Jüngern, er selbst hätte es nicht nötig.

der folgt nichts als die Anweisung Jesu: Bindet ihn los und laßt ihn gehen. Es ist als wenn alles natürliche menschliche Empfinden erstickt sei [1]. Der Erzähler verliert, nachdem er den Beweis der Herrlichkeit berichtet hat, das Interesse am Fortgang der Handlung. Aber mit der massiven Materialisierung des Wunders verbindet sich das Interesse an der symbolischen Ausdeutung (S. 302[2]). Jesus nennt sich schon 11 25. 26 die Auferstehung und das Leben und versichert, daß jeder, der an ihn glaubt, den Tod überwunden habe. Der scheinbare Widerspruch, daß der Evangelist trotzdem auf Tatsächlichkeit und Beglaubigung des Wunders das größte Gewicht legt [2], es keineswegs symbolisch versteht, ist nicht fortzudeuten. — Die heidnischen Wundersammlungen seiner Zeit, die auch den bösen Unglauben zwingend widerlegen wollen, legen auch auf den Zeugenapparat großen Wert. »Die Wundertätigkeit Jesu wird zu einzelnen scharf herausgehobenen ἀρεταὶ θεοῦ, ‚Heldentaten des Gottes', um antik zu reden, kondensiert: sie werden gezählt, wenigstens am Anfang (2 11 4 54)« [3]. Daneben ist öfter die Rede von den vielen Zeichen; und die Wendungen der Nachträge, die die Auslese aus einer unerschöpflichen Fülle betonen (20 30 21 25), kehren in antiken Biographien von Wundermännern wieder [4].

Wenn auch Joh eine höhere Stufe des Glaubens kennt, die der Zeichen nicht bedarf (10 38 14 11 4 48), berichtet er doch, wie er oft hervorhebt, die Wunder als Zeichen der Majestät, damit sie Glauben wecken. Die synoptischen Wunder sind zu Schauwundern geworden, zu Beweisen der göttlichen Natur. Es sind nicht außergewöhnliche Akte, sondern natürliche Kundgebungen der Jesus beständig zur Verfügung stehenden Gotteskraft. Jesus steht über den Bedingungen des natürlichen Daseins. Zweimal weichen die Häscher vor ihm zurück, freiwillig gibt er sich in ihre Hände (18 7. 8) [5]. Er

[1]) Wellhausen S. 52. Nur 11 35 bricht im Weinen Jesu einmal das natürliche Gefühl inkonsequenter Weise durch, nach W. ein Rudiment der älteren Fassung. [2]) Auch in der Hochzeit zu Kana (K. 2) finden wir die schon öfter beobachtete Technik. Jesus erfüllt, wie K. 11 den Wunsch der Schwestern, so hier den der Mutter zunächst nicht (vgl. 7 3 ff.). Er muß stets aus eigener Initiative handeln (o. S. 276). — Die Mutter kennt schon seine Wunderkraft, wie K. 11 die Schwestern. — Die Aufwärter sind die Zeugen des Wunders. Der Tafelmeister darf von der Herkunft des Weines nichts wissen, so wirkt seine Ueberraschung um so beweiskräftiger. Mit der Dokumentierung der Wundertat ist das Interesse des Erzählers an der Geschichte erloschen: er bricht für unser Gefühl vor dem Ende ab. [3]) Schwartz S. 121 vgl. 516. Ueber diesen Begriff der ἀρεταί s. Dittenbergers Sylloge 784. 807, 5 mit den Anmerkungen; R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen; A. Deißmann, Bibelstudien S. 80 ff. [4]) O. Weinreich, Religionsgeschichtliche Versuche VIII 1 S. 199 f., Bauer S. 364. [5]) In dieselbe Richtung weist wohl die wunderbare Rettung 7 45 8 20. 59 10 31 ff. Ein ähnliches Motiv Lc 4 29. 30.

nimmt sein Leben auf und legt es nieder, wie er will (10 17. 18 vgl. 13 3 19 11). Der Verrat des Judas wäre unbegreiflich, wenn Jesus ihn nicht von Anfang an vorausgewußt hätte (6 64 ff. 13 10. 18 ff. 17 12 18 4). Die Passion wird nicht als Leiden empfunden. Der Tod ist ja zugleich Erhöhung und Verherrlichung, und die menschlichen Züge des Leidens, Gethsemane und das letzte Kreuzeswort (vgl. S. 294), müssen in diesem Bilde fehlen. Die Geschichte von der Versuchung ist übergangen. Die Frage, woher Brot nehmen, kann natürlich nicht ernst gemeint sein; sie stellt nur die Jünger auf die Probe (6 6). Er weiß alles und durchschaut das Innerste des Menschen (2 25 16 30)[1]. Seine Prophezeiungen wollen erst in der Zukunft, bei ihrer Erfüllung, den Glauben der Hörer wecken (14 29 vgl. 2 22 12 16 13 7 16 4). Es liegt ihm öfter gar nicht daran, im Momente verstanden zu werden, und die Jünger klagen 6 60 darüber.

Bei Joh redet der himmlische Christus von einem überweltlichen Standpunkt aus; Tod und Auferstehung sind für ihn vollendete Tatsachen[2]. Der Inhalt seiner Reden ist seine eigene Person, ihr Verhältnis zum Vater und zu den Gläubigen, die Forderung des Glaubens an ihn. Es sind wenige Leitmotive, die immer wieder variiert werden. Oft greift die Rede auf den Ausgangspunkt zurück und führt das, wie es schien, zum Ende gebrachte Thema mit unerheblich abweichender Nuancierung von Neuem durch. Es ist als höre man den gleichmäßigen Wellenschlag des Meeres. Der Prozeß der Loslösung der Worte Jesu aus der Situation, ihrer Verbindung zu größeren Redestücken und der Projektion des Gemeindeglaubens in die Rede Jesu ist fortgeschritten zur dichterischen Freiheit in der Komposition der Reden, wie sie aus antiker Epik und Novellistik in die Geschichtschreibung übergegangen war. Aber Joh hat nicht das historische Interesse wie Thukydides, seinen Helden sagen zu lassen, was nach seiner Auffassung der jedesmaligen Situation am meisten entspricht; sein Zweck ist vielmehr, seine Christologie und seine Metaphysik wirkungsvoll durch Jesu Mund vorzutragen.

Die frühere Mannigfaltigkeit der Gesprächseinkleidung und die Verschiedenartigkeit der Hörer ist bei Joh verschwunden. Jesus

[1]) Beispiele der Allwissenheit 1 48 ff. 6 61, o. S. 306. Besonders bemerkenswert ist 4 16 ff.: Jesus weiß, daß die Samariterin fünf Männer gehabt hat und daß der, den sie jetzt hat, nicht ihr Mann ist. An diesem wunderbaren Wissen erkennt das Weib den Propheten. Die Worte sind ein Beweis der Allwissenheit Jesu, obgleich sie zugleich allegorisch gemeint sind (Wellhausen S. 23). — Die Allwissenheit bei Joh ist Steigerung des Gedankenlesens Mc 2 8 (s. Wellhausen). das Lc auch 6 8 7 40 9 47 erwähnt; vgl. Bauer S. 369 f. [2]) Den wesentlichen Gehalt der Reden hätte der Evangelist auch in der von andern bevorzugten Form der Offenbarungen des Auferstandenen (o. S. 300) mitteilen können.

redet nur mit wenigen einzelnen Personen, und diese sind meist von Joh neu eingeführt (Nikodemus, die Samariterin)[1]; sein gewöhnliches Publikum sind die Juden oder die Jünger. Aber Ton und Stil der Reden sind gleich, zu wem auch geredet wird, d. h. tatsächlich redet der Evangelist und denkt an seine Leser. Die Diskussion mit den Juden hat den geschichtlichen Boden der Synoptiker ganz verlassen; sie dreht sich gar nicht um die Fragen, die von Jesus und seinen jüdischen Gegnern als Streitfragen diskutiert wurden. Es handelt sich immer um die eine große Frage, die zur Zeit, wo der Evangelist schrieb, im Mittelpunkt stand, ob Jesus der Messias und der Gottessohn ist. Das hörende Publikum macht keinen Unterschied; mitunter wird es nicht deutlich angegeben oder das zuerst bezeichnete Publikum aus dem Gesicht verloren, wenn Jesus sich plötzlich von den früheren Hörern abwendet und die Juden anredet (6 41 ff. K. 8 wechselt die Adresse öfter).

Die Personen des Gespräches bleiben schattenhaft, der Evangelist hat ein ideales Publikum im Auge. Oefter gibt Jesus Rückweise auf frühere Reden (10 25. 13 33), obgleich er andere Hörer als früher vor sich hat; d. h. der Schriftsteller zitiert sich selbst. An anderen Stellen setzt die spätere Rede die frühere voraus und führt ihr Thema weiter (z. B. K. 5. 7). Jesus redet öfter von sich als dem Menschensohn oder dem Sohn in dritter Person. Wenn Jesus 16 4. 24 17 12 im Präteritum von seinem Erdenleben spricht, es als etwas Vergangenes betrachtet, so verrät sich hier nur deutlich der Standpunkt, den er durch das ganze Evangelium einnimmt. Das Gespräch mit Nikodemus verläuft im Sande und findet keinen Abschluß, weil es in eine theologische Betrachtung des Autors ausläuft[3]. Wenn Jesus die Zukunft der Kirche betrachtet als sei sie seine Gegenwart und ihre Ereignisse voraussetzt, ja selbst erst von der Zukunft das Verständnis seiner Reden erwartet, so denkt eben der Autor mehr an die Leser seines Buches als an die geschichtliche Umgebung Jesu. Dem Dialoge sucht er ein Scheinleben einzuhauchen durch das stereotype Mittel des meist an ein doppeldeutiges Wort Jesu anknüpfenden Mißverständnisses der Hörer. In andern Fällen wieder sind diese sehr feinhörig und begreifen, was nur aus den Voraussetzungen johanneischer Metaphysik verständ-

[1]) Auch in der Dialogisierung drängen sich neue Personen vor: 1 45 ff. 6 5 ff. 20 24 ff. 14 8 ff., vgl. S. 298[2]. [2]) Schwartz S. 151[3]. [3]) Ebenso ergeht es der im pseudoplatonischen Axiochos c. 4 eingeführten Rede des Prodikos. Joh 12 22 kommt es überhaupt nicht zum erwarteten Gespräch mit den Griechen; der Autor scheint nur mit dem Erscheinen der Griechen einen Höhepunkt, den Beginn der Welteroberung, bezeichnen zu wollen. Auf das Fehlen des erwarteten Schlusses mancher Wundergeschichten ist schon S. 307 hingewiesen worden.

lich ist [1]. Der Täufer vollends ist von Anfang an im Besitze der rechten Christologie und kennt die Heilsbedeutung des Todes Christi (1 19 ff. 3 28 ff.), die sogar der böse Kaiphas kraft seines hohenpriesterlichen Charakters in doppeldeutiger Rede verkünden muß (11 50 ff.). Von einer Geheimhaltung der Messianität ist in diesem Evangelium keine Rede, die Jünger glauben schon bei der Berufung an Jesu Göttlichkeit (1 41. 49). Der Autor des I johanneischen Briefes harmoniert in Leitmotiven und Grundbegriffen wie in seiner gravitätischen Sprache mit den Reden des Evangeliums, und auch der Prolog steht mit der Ausweitung der Messianität zur Höhe einer in der Präexistenz, in der unbeschränkten Wundermacht, in der Allwissenheit sich darstellenden Göttlichkeit, wie sie das Evangelium zeichnet, in Einklang [2].

Joh ist ein den Stoff mit dichterischer Freiheit gestaltender Schriftsteller, der sich gar nicht mehr wie die früheren Evangelisten an die Tradition gebunden fühlt, sondern sie seinen Zwecken dienstbar macht. Die Reserve seiner Vorgänger hat er aufgegeben und gibt in zahlreichen Zwischenbemerkungen Winke zum richtigen Verständnis [3]. Wo er das auf die Sakramente deutende Wunder berichtet (19 34 vgl. I Joh 5 6), das der Lanzenstich hervorgerufen hat, bekräftigt er die Wahrheit des Berichtes und wendet sich direkt an seine Hörer (19 35 ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε), und 20 30. 31, wo er wieder seine Leser anredet, setzt er den Zweck seines Buches auseinander.

Auf die Wahrscheinlichkeit griechischer Einflüsse ist schon hingewiesen worden: Die Art der Wunder und das Interesse an ihrer sicheren Bezeugung erinnert an antike Aretalogie und an heidnische Wunderbücher (o. S. 218 f.); wir fanden sie schon in andern Evangelien des II Jahrhunderts. Die Steigerung der Person und der Taten bei Joh nähert Jesu Bild etwas den antiken Wundermännern, über die es ja eine reiche volkstümliche Literatur gab. Beispiele wunderbaren Vorauswissens und Voraussagens werden z. B. von Pythagoras und Apollonios erzählt [4]. Die Selbstaussage des Apollonios (bei Philostrat II 19): »Ich kenne alle Sprachen der Menschen, kenne ich doch sogar die stummen Gedanken der Menschen« berührt sich im zweiten Zuge mit johanneischen Urteilen (S. 308). Daß die griechische Mystik die Vereinigung von Gott und Mensch in Formeln von johanneischer Klangfarbe beschreibt, wurde S. 299 bemerkt. Und das johanneische Verhältnis wechselseitiger Verherrlichung zwischen Vater und Sohn (z. B. 17 4

[1]) Schwartz S. 155. 160. 183. [2]) W. Bauer, Handkommentar IV, Tüb. 1908 S. 6 ff. [3]) Z. B. 2 22 12 33 11 51. 52; A. Jülicher, Einleitung[6] S. 349. [4]) Belege bei Zeller I[5] 311[4] und J. Göttsching, Apollonius von Tyana, Diss. Lpz. 1889 S. 25.

13 31) hat eine Analogie an einem Gebet zu Isis: δόξασόν με, ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὥρου[1]. Die feierlichen Ichworte (ἐγώ εἰμι) bei Joh werden erläutert durch den häufigen Gebrauch derselben Formel in den hellenistisch-orientalischen Religionen dieser Zeit[2]. Die Verbindung ζωὴ καὶ φῶς (vgl. Joh 1 4) als Wesensbestimmung des Gottes Νοῦς und als Ziel des menschlichen Strebens, der λόγος als υἱὸς θεοῦ findet sich in K. 1 der hermetischen Schriften und in einem hermetischen Gebete[3], und der Platoniker Albinos identifiziert Gott und Wahrheit, die er mit der Sonne als Lichtquelle vergleicht (o. S. 223[1]). Auch die Verwandtschaft der Begriffswelt des Joh und der Oden Salomos (o. S. 185) scheint darauf zu deuten, daß das vierte Evangelium für einen Kreis geschrieben ist, der für das Verständnis seiner Begriffe und Anschauungen vorgebildet war. Das Evangelium operiert mit einem fertigem Begriffsmaterial. Die Polemik von I Joh gegen doketische und antinomistische Gnosis[4] lehrt uns das Milieu der johanneischen Schriften genauer kennen. Die I Joh bekämpften Gnostiker können sehr wohl von einer der johanneischen verwandten Christologie und Metaphysik ausgegangen, aber durch sie zu weiteren Konsequenzen geführt sein, die I Joh abgelehnt werden; starke Ansätze zum Doketismus nehmen wir auch bei Joh wahr, und in den Johannesakten (s. u. K. XII 2) hat er zu höchst phantastischen Reden und Geschichtserzählungen geführt.

Unmöglich kann ein Jünger Jesu und Augenzeuge seines Wirkens das Evangelium geschrieben haben, ein solcher hätte nie die ältere und glaubwürdigere Tradition so beiseite schieben und durch freie Dichtung ersetzen können[5]. Es läßt sich aber auch nicht erweisen, daß das ursprüngliche Evangelium schon den Anspruch stellte, von einem

[1]) Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 170. Andere Parallelen zwischen den synkretistischen Religionen und Joh in R.s Poimandres, an den im Register S. 379 verzeichneten Stellen. [2]) A. Deißmann, Licht vom Osten S. 92 ff. (in dem Pap. S. 97. 98 begegnet ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια und ἐγώ εἰμι ἡ χάρις τοῦ αἰῶνος), A. Abt, Religionsgesch. Versuche IV 2 S. 121 [4]. Wellhausen S. 110 empfindet den Ausdruck als fremdartig. [3]) R. Reitzenstein, Archiv für Religionswiss. VII 399; das Gebet ist S. 393 ff. rekonstruiert. [4]) s. A. Jülicher, Einleitung[6] S. 210, W. Bauer S. 322 f. [5]) H. H. Wendt, der schon früher einige Anstöße und Widersprüche in Joh scharfsinnig aufgedeckt hat, rekonstruiert eine wesentlich aus Reden bestehende Urschrift, die einem besonders intimen Jünger Jesu, dem Zebedaiden, gehören soll (Die Schichten im vierten Ev., Gött. 1911). Die Selbstbekenntnisse des prophetischen Bewußtseins Jesu soll er vollständiger als die Synoptiker wiedergeben. Daß hier gute historische Ueberlieferung vorliegt, soll das Anklingen synoptischer Motive beweisen, die formelle Umprägung aus Verdunklung des Gedächtnisses erklärt werden. In Wahrheit beweisen die synoptischen Anklänge die Abhängigkeit, Ton und Gehalt auch der von W. verbesserten Reden eine sich vom ältesten Jesusbilde weit entfernende fortgeschrittene Stufe der Entwickelung.

Jünger Jesu verfaßt zu sein. Daß der anonyme Lieblingsjünger als Verfasser habe gelten sollen, ist durch nichts angedeutet, abgesehen davon, daß es fraglich ist, ob er schon der Grundschrift angehört. Der Autor des Anhanges K. 21[1] hat freilich den ephesischen Apostel Johannes, an die Legende von seiner Langlebigkeit anknüpfend, zum Lieblingsjünger zugleich und zum Verfasser des Evangeliums gemacht (21 24. 25). Wahrscheinlich geht auch auf ihn zurück die Geschichte vom Wettlauf zum Grabe (S. 282); denn nur wenn auch hier unter dem Lieblingsjünger Johannes verstanden wird, ist der Sinn klar: Die Autorität des Johannes soll wie K. 21 neben die des Petrus gestellt werden, und der Glaube an die Auferstehung wird, der ältesten Ueberlieferung zum Trotz, statt auf Petrus auf Johannes zurückgeführt. Die Autorität dieses Namens hat die kirchliche Anerkennung des Evangeliums durchgesetzt (S. 259 f.).

Unter den Schutz desselben Namens sind noch drei Briefe gesetzt. I Joh wiederholt im Eingange die Christologie des Prologes des Evangeliums und gründet sein Bekenntnis auf Augenzeugenschaft: Was von Anfang war, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir beschaut[2] und unsere Hände betastet haben[3] .... das verkündigen wir euch. Wenn nun dem Evangelium erst nachträglich der apostolische Ursprung vindiziert ist, so liegt gewiß der Verdacht nahe, daß auch der Briefanfang, mit dem der Autor als Jünger Jesu eingeführt wird, zu demselben Zwecke interpoliert sein könne[4]. Aber welches Präskript sollte einst dagestanden haben? Seinen wahren Namen kann der Verfasser nicht genannt haben. Das beweist seine Polemik, verglichen mit III Joh. Sie ist verblaßt und farblos, kein Gegner wird mit Namen genannt, und das persönliche Parteiver-

[1]) S. über dies Kap. auch E. Schwartz, Z. f. neutest. Wissensch. XI 97. [2]) Joh 1 14 ἐθεασάμεθα τὴν δόξα αὐτοῦ ist nicht notwendig von sinnlicher Wahrnehmung zu verstehen (W. Bauer S. 328), vgl. I Joh 4 14 ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ θεωροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. [3]) Beziehung auf Joh 20 27. Dieser Ausdruck beweist sicher, daß der Autor Jünger Jesu sein will. [4]) Schwartz, Gött. Nachr. 1907 S. 366. Seine Annahme, daß der Briefanfang interpoliert ist und die Adresse verdrängt hat, hängt mit seiner Unterscheidung des Bearbeiters des Evangeliums und des Interpolators, der es erst dem Joh zugeschrieben hätte, und mit der Ansicht, daß Joh 1 14 von dem Interpolator herrühren müsse wie I Joh 1 1—5 a, zusammen. Ich kann hier nicht auf seine Begründung eingehen, komme aber nicht über das Bedenken hinweg, daß nirgends in der ganzen Schrift der geringste Versuch gemacht ist, mit der Fiktion des Briefes Ernst zu machen, was die Konsequenz eines Präskriptes wäre, in dem Autor und Adressaten genannt wären. Stände das Schriftstück nicht unter den Episteln, so hätten wir überhaupt keinen Grund, es für einen Brief zu halten. — Schwartz hält 8 13 für den ursprünglichen Schluß, aber das ταῦτα ἔγραφα findet sich auch 2 26. 1, vgl. 2 12. 21.

hältnis wird nicht präzisiert. So streitet kein Autor, der seinen Namen nennt und in eigener Person dem Gegner gegenübertritt. Daß bestimmte Adressaten einst genannt waren, ist auch unwahrscheinlich, da überhaupt Beziehungen auf konkrete Verhältnisse gemieden werden. Das Fehlen des Präskriptes paßt vielmehr zum Fehlen des Briefschlusses und zu der über dem Konkreten schwebenden Haltung. Der Anschluß ans Evangelium scheint einer Lehrschrift, die sich in mäanderartigen Windungen immer um dieselben johanneischen Grundbegriffe dreht, angemessen. So werden wir den Brief doch wohl am besten verstehen, wenn wir seinen jetzigen Eingang für den ursprünglichen nehmen. Der Verfasser hat mit einer Schrift, der er größere Publizität bestimmte, unter der Vorschiebung apostolischer Autorität seine Gegenpartei bekämpft. Er hat die Phantasie nicht aufgebracht, die Fiktion eines apostolischen (oder johanneischen) Briefes durchzuführen und aus einer erdichteten Situation heraus einen λόγος ἐσχηματισμένος zu schaffen, in dem sein Streit mit seinen Feinden sich spiegelte. Er schreibt einen homilienartigen Traktat in dem ihm geläufigen Predigtton und gibt dem Sendschreiben eine Vorrede statt des Briefeinganges. In Ideen, Begriffen, stilistischen Eigenheiten gleicht I Joh so sehr dem Bearbeiter des Evangeliums, daß an der Identität kaum gezweifelt werden kann[1].

Der erste Eindruck von II, III Joh ist ein ganz anderer. An ihrem Abstande von I Joh läßt sich der Unterschied des wirklichen Briefes von fingierter Epistel klar machen. III Joh ist aus einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation geschrieben. Der Briefschreiber dankt dem Gaius, daß er Brüder seiner Gemeinde liebevoll aufgenommen hat, und klagt daß Diotrephes (der zur selben Gemeinde wie Gaius gehören und dort eine leitende Stellung haben muß) von solcher Gemeinschaft nichts wissen wolle. Dem (Ueberbringer des Briefes?) Demetrios stellt er ein gutes Zeugnis aus. — Die erwählte Herrin, an die II Joh sich wendet, muß eine Gemeinde sein[2]. Kurze Mahnungen, an der Liebe festzuhalten, und Warnungen vor Irrlehrern bilden den Inhalt. Die Gleichheit des Schlusses beider Briefe spricht für Identität des Verfassers[3]. Er nennt sich beide Male im Eingang nur den Alten, der Name fehlt. Nun sind auch diese Briefe später auf den Namen des Johannes gesetzt worden, und da sie eigentümliches Sprach- und Begriffsgut mit

[1]) Schwartz S. 362 ff. Windisch S. 106. [2]) Vgl. I Petr. 5 13. Mitteil. des Archäol. Institutes, Röm. Abt. XII 10 steht eine schwer zu deutende Widmung τῇ κυρίᾳ πατρίδι. [3]) III Joh 9 weist wohl auf II Joh zurück; beide Briefe werden zugleich geschrieben sein. Gaius gehört der Gemeinde an, an die II Joh gerichtet ist.

Evangelium und I Joh gemein haben, gehören sie sicher in den Kreis, aus dem diese Schriften hervorgegangen sind. Sollen sie nun, weil auch sie den Namen des Johannes tragen — gemeint kann wieder nur der Apostel sein —, gefälscht sein? Dagegen spricht ihre individuelle Haltung; wir empfangen durchaus den Eindruck wirklicher Briefe[1]. Ein Sinn der Fälschung ist bei diesen Billeten nicht zu erkennen. So wird am besten der Widerspruch zwischen dem Inhalt und der bedenklichen Etikette mit Schwartz so zu erklären sein, daß, da einmal eine johanneische Literatur im Entstehen war, man sie mit zwei echten aus dem gleichen Milieu stammenden Briefchen bereicherte, indem man sie auf den Apostelnamen setzte und in dem Präskript hinter πρεσβύτερος den Eigennamen strich.

XII

APOSTELGESCHICHTEN

1 Die kanonische Apostelgeschichte

Durch die Widmung an denselben Theophilos und durch den Hinweis der Vorrede der Act auf die frühere erste Schrift geben Evangelium des Lc und Act sich als Werke eines Verfassers zu erkennen. Ueber seine Person und Zeit zu handeln, den Wert der kirchlichen Ueberlieferung über den Autor zu beurteilen, ist nicht möglich ohne die Analyse der Act, die Untersuchung der Anlage des Werkes wie der Absichten und Anschauungen ihres Verfassers.

Die Act schildern die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis Rom: die Gründung und das Wachstum der Urgemeinde in Jerusalem, die Verkündigung in Judäa und Samarien, die Entstehung der antiochenischen Gemeinde, die Missionsarbeit des Paulus, die in Rom ihren Abschluß findet[2]. Die Verheißung Jesu 1 8 gibt zugleich das Thema und den Plan der Schrift: »Ihr werdet Kraft empfangen, indem der heilige Geist auf euch kommt, und ihr werdet

[1]) S. Harnack, Texte und Unt. XV 3; Wilamowitz, Hermes XXXIII 529 ff. Schwartz, Abh. Ges. Gött. VII 5 S. 47[3]. III 6 wird das eigentliche Anliegen mit der in Briefen üblichen Wendung καλῶς ποιήσεις προπέμψας vorgebracht. III 12 ist eine in Briefen gewöhnliche, nur besonders feierlich stilisierte Empfehlung des Ueberbringers. Anfang und Schluß beider Briefe entsprechen der festen Briefform, die nur stark christianisiert ist. Vgl. Beilage 15. [2]) Gewußt hat der Verf. vom Tode des Paulus. Die Abschieds- und Todesstimmung der letzten Reise ist nur daraus zu erklären, daß ihre Folge, Gefangenschaft und Tod des Paulus, die Schatten vorauswirft.

meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an Ende der Erde«[1]. Dennoch ist das Werk nicht als Kirchengeschichte bezeichnet; der Titel Πράξεις, der sicher ursprünglich ist, weil er das überwiegende Interesse an den Einzelerzählungen ausdrückt, gibt dem Verfasser das Recht einer freieren Bewegung und ermäßigt die an eine streng geschichtliche Darstellung zu stellenden Forderungen. Und in der Tat war das Material, das dem Autor zur Verfügung stand, viel zu ungleichmäßig und lückenhaft, um ihm eine zusammenhängende Darstellung des geschichtlichen Verlaufes zu ermöglichen. Im Gegensatz zur Darstellung der paulinischen Mission fehlen in der Geschichte der Urgemeinde und der ersten Ausbreitung des Christentums fast alle genaueren Zeitangaben. Hier hatte der Autor nur einzelne Traditionen, deren Verknüpfung und Folge starken Zweifeln unterliegt. Das idealisierende Bild einer in der Urgemeinde herrschenden Gütergemeinschaft, wie es in den Uebergängen 2 44 4 32. 34 gezeichnet wird, steht mit konkreten Zügen in der Darstellung des Verfassers in Widerspruch. Die wunderbare Befreiung der Apostel und die des Petrus aus dem Kerker (5 19 ff. 12 4 ff.) machen den Eindruck einer vom Autor verkannten Dublette derselben Geschichte (vgl. S. 265). Auch die beiden Verhöre der Apostel vor der jüdischen Obrigkeit (4 7 ff. 5 26 ff.) laufen so vielfach parallel und sind in einen so ähnlichen Zusammenhang gestellt, daß auch hier wohl dieselbe Tatsache zugrunde liegt. Und die Ausgießung des Geistes 4 31—33 kann als ein Nachklang der Pfingstgeschichte K. 2 betrachtet werden[3].

Zu der Verdunkelung, Trübung und legendenhaften Ausgestaltung der Geschichte kommt noch hinzu eine Lückenhaftigkeit der Dar-

[1]) Auch die Völkertafel K. 2 hat prophetische und typische Bedeutung. Sie bringt die Bestimmung der neuen Religion für alle Völker zum Ausdruck; vgl. auch 2 39. [2]) Hannibals Begleiter Sosylos schrieb Περὶ Ἀννίβου πράξεων (U. Wilcken, Hermes XLI 103 ff.), Alexanders Zeitgenosse Kallisthenes Πράξεις Ἀλεξάνδρου. Herakles' Πράξεις liest man C. I. Gr. 5984. Dieser Titel ist dann auf den Alexanderroman übergegangen. πράξεις *(res gestae)* heißen auch die inschriftlichen Selbstdarstellungen der Herrscher, s. S. 119. 34. Auch die lose aneinandergereihten Taten der Wundermänner wurden unter diesem Titel zusammengefaßt. [3]) Harnack, Beiträge III. Die Apostelgeschichte, Lpz. 1908 S. 142 ff. scheidet genauer zwei parallel laufende Quellen. — Trübung der älteren Tradition scheint mir besonders erwiesen noch in folgenden Fällen: Ergänzung der Zwölf 1 12—26 (s. Wellhausen, Noten zur Apostelgeschichte, Nachrichten der Ges. der Wiss. zu Gött. 1907 S. 4 ff., Schwartz ebenda S. 277); K. 2 Pfingstgeschichte, wo 2 13 17 z. B. noch die richtige, dann zum Reden in fremden Sprachen entstellte Auffassung der Glossolalie durchschimmert (vgl. Schwartz S. 278); 6 1 ff. die Institution der Sieben, die fälschlich mit den Diakonen gleich gesetzt werden (Schwartz S. 280 f. J. Weiß, Ueber die Absicht u. den lit. Charakter der Apostelgesch., Gött. 1897 S. 10 f.).

stellung und eine Dürftigkeit mancher Notizen, die sich nicht aus einer durch den Plan des Autors bestimmten Auslese aus sehr viel reicherem Stoffe, sondern nur aus mangelnder Kunde und aus dem fragmentarischen Charakter der ihm bekannten Ueberlieferung erklärt. Von einem so wichtigen Ereignisse wie der Verfolgung der Christengemeinde durch Herodes Agrippa I wird nichts als das Martyrium des Jakobus erwähnt (12 1), dann Verhaftung und Flucht des Petrus. Daß das gleichzeitige Martyrium seines Bruders Johannes[1] fehlt, läßt sich nur daraus erklären, daß die Tatsache schon völlig verdunkelt war durch die Legende vom ephesischen Johannes. Ganz unvermittelt tritt 15 13 Jakobus auf, ohne auch nur als Herrnbruder vorgestellt zu werden (vgl. auch 12 17). Ueber die Flucht des Petrus findet sich nur die vage Angabe 12 18, daß er an einen andern Ort ging. Er entschwindet jetzt völlig unsern Blicken und räumt das Feld dem Paulus; wenn er beim sogenannten Apostelkonvent K. 15 noch einmal rätselhaft auftaucht, ohne daß seine Rückkehr nach Jerusalem berichtet wäre, so ist das, wie wir sehen werden, ein Beweis neben andern, daß K. 11—15 verschiedene Traditionen in einen vom Autor selbst künstlich geschaffenen Zusammenhang und in eine willkürliche chronologische Folge gebracht sind. Auch Barnabas verschwindet 15 39 für immer, früher als nach I Cor 9 6 zu erwarten wäre.

Von den Anfängen der Gemeinde in Antiochia werden wertvolle, aber fragmentarische Einzelheiten gemeldet, die den innern geschichtlichen Zusammenhang vermissen lassen. An 8 1 ff. anknüpfend erzählt Act 11 19—21, wie die aus Jerusalem zerstreuten Hellenisten in Phönicien, Cypern, Antiochia den Juden predigen, wie dann einige unter ihnen in Antiochia auch an die Heiden herantreten. 11 27 beginnt ein neuer Bericht vom Auftreten jerusalemischer Propheten in Antiochia. 13 1—3 hebt dann wieder die Erzählung in Antiochia wie von Neuem an; es folgt wie im früheren Bericht eine Namenreihe (von Propheten und Lehrern), die auf die früher Genannten gar keine Rücksicht nimmt. Barnabas und Paulus werden eingeführt, als ob sie jetzt erst in Antiochia aufträten; die andern Namen sind wirklich neu. Man empfängt den Eindruck, als wären hier Nachrichten verschiedener Quellen unvermittelt in die Darstellung aufgenommen. Eigentlich interessiert den Schriftsteller die Gemeinde von Antiochia nur wegen ihres Verhältnisses zur Urgemeinde in Jerusalem und weil sie Ausgangspunkt einer neuen Mission ist. Aber auch die Darstellung dieser Beziehungen leidet an Unklarheiten und auch Widersprüchen, die beweisen, wie sehr es

[1]) S. S. 260[1]. Joh wird überall nur nebenbei erwähnt: 1 13 3 1. 3. 11 4 13. 19 8 14. Im Gegensatz zu Gal wird er beim Apostelkonvent gar nicht genannt.

ihm an der für wirkliche Geschichtsschreibung nötigen Kunde in diesem Teil fehlte und ein wie künstliches Gewebe er geschaffen hat.

Nach Act hat Jesus selbst vor seiner Himmelfahrt den Jüngern die Mission in aller Welt aufgetragen (o. S. 314 vgl. Mt 28 19). Dem widerspricht eigentlich, daß Petrus die jüdischen Bedenken gegen die Heidenmission erst durch eine Vision und durch die Tatsache der Ausgießung des Geistes über das Haus des Cornelius überwindet (K. 10) [1]. Daß es sich in den Act hier nicht um einmaliges zufälliges Ueberschreiten der Grenzen der Judenmission, sondern um die ganze Tragweite einer prinzipiellen Entscheidung in der Frage der Heidenmission handelt, beweist nicht nur die Art, wie Petrus sein Verhalten in Jerusalem 11 1–18 rechtfertigt, sondern auch die zu Paulus' Aussagen im schärfsten Widerspruch stehende Behauptung des Petrus 15 7, Gott habe ihn vorlängst zur Heidenmission bestimmt. Von einer früheren Erörterung der Berechtigung der Heidenmission spürt man freilich gar nichts in dem Tone, wie das Herantreten von Hellenisten an heidnische Antiochener 11 20 als etwas ganz Neues geschildert wird und in der Art, wie die Urgemeinde sofort Rechenschaft für diese Heidenmission fordert [2]. Barnabas wird als Kontrolleur nach Antiochia gesandt [3] und tritt rasch mit voller Begeisterung in die neue Bewegung ein, holt sich auch Saul zur Hilfe aus Tarsos. Die neue Entwicklung soll sofort von der Urkirche legitimiert und unter ihre Obhut gestellt werden, die Tendenz liegt klar zutage. Aber die Erwartung, daß Barnabas seine Mission zu Ende führen und in Jerusalem berichten werde, wird zunächst völlig getäuscht. Es schiebt sich 11 27 jenes Fragment vom Erscheinen der jerusalemischen Propheten dazwischen und biegt den natürlichen Fortgang der Erzählung in eine ganz unerwartete Richtung ab. Eine vom Propheten Agabos nur geweissagte Hungersnot veranlaßte die Gemeinde zu einer Kollekte, die Barnabas und Saul überbringen sollen (11 30). Auch in der Ausführung des Auftrages 12 25 ist nur von der Ueberbringung der Kollekte die Rede, ohne daß das ursprüngliche Motiv der Sendung des Barnabas wieder aufgenommen würde [4].

Diese Störung des Zusammenhanges hängt zusammen mit dem bedenklichen Berichte über den sogenannten Apostelkonvent K. 15, der zum Teil Dublette zu K. 11 ist und dessen Aufnahme wohl zu starker Entstellung der früheren Vorlage K. 11 geführt hat [5]. Ganz

[1]) Ganz sorglos wird ihm schon 2 39 die Anerkennung der Heidenmission in den Mund gelegt. [2]) 11 20 knüpft, wie wir sahen, an 8 4 an. Was dazwischen steht, wird ignoriert. [3]) Beachtenswerte Bedenken gegen diese Einmischung der Urgemeinde äußern Wellhausen und Schwartz S. 273 [1]. [4]) s. Wellhausen S. 7. 8. [5]) s. Wellhausen und E. Schwartz S. 269 ff. und

von neuem taucht hier (15 1. 2) das antiochenische Problem auf, als ob Barnabas inzwischen gar nicht in Jerusalem gewesen wäre oder es ängstlich vermieden hätte, über die Lage in Antiochien ein Wort zur Aufhellung zu reden. Wieder werden Paulus und Barnabas nach Jerusalem geschickt zur Lösung der Streitfrage, die schon bei ihrer ersten Anwesenheit gar nicht zu umgehen war, ja nach 11 22 schon der Zweck der ersten Reise des Barnabas sein mußte. Der Verdacht, daß K. 11 und 15 eine Dublette sind, wird jedem Zweifel entrückt durch das Zeugnis des Paulus Gal 1 18, wonach er seit der ersten Besprechung mit Petrus zwei Jahre nach seiner Bekehrung[1] erst wieder nach dreizehn Jahren zur Rechtfertigung seiner Mission nach Jerusalem gegangen ist, dazwischen also eine Reise dorthin nicht stattgefunden haben kann. In den Act sind fälschlich zwei Berichte über dieselbe Reise unterschieden worden[2]. Daß ihre Identität nicht erkannt wurde, wird sich daraus erklären, daß beide in verschiedener Weise den geschichtlichen Vorgang verdunkelt hatten. Wenn nach der ersten Erzählung Paulus mit Barnabas eine Kollekte überbracht hat, so paßt das, wie wir sahen, nicht in den Zusammenhang und hat so schwerlich in der Vorlage gestanden; und da nach Gal 2 10 Paulus überhaupt erst bei dem Konvent die Verpflichtung materieller Fürsorge für die Gemeinde übernommen hat, so liegt die Annahme nahe, daß die Ueberbringung der Kollekte als Motiv der Reise aus der späteren Zeit in die frühere übertragen ist[3].

Z. für neutest. Wiss. XI 100 ff. Beide zeigen, daß die erste Stelle 11 30 die Reise und die jerusalemische Versammlung chronologisch richtiger ansetzt. Damit wird auch die Abgrenzung der 1. Missionsreise, deren Ausdehnung Gal 1 21 widerspricht, von der 2. zweifelhaft; vgl. Schwartz S. 271 ff., und schon Weizsäcker hat Bedenken geäußert, Apost. Zeitalter[2] 91. [1]) Auch diese erste Fahrt nach Jerusalem wie überhaupt die Ereignisse nach Paulus' Bekehrung sind Act 9 27—30 nicht treu berichtet, wie der Widerspruch zu Gal 2 beweist: Der arabische Aufenthalt des Paulus wird übergangen, Paulus bleibt in Damaskus. Ein Anschlag der Juden, nicht des Ethnarchen des Königs Aretas (II Cor 11 32) bestimmt ihn, die Stadt zu verlassen. Die Ereignisse sind in den Act stark zusammengezogen. Während Paulus nach Gal von den Aposteln nur Petrus und Jakobus gesprochen hat, verkehrt er nach Act mit den Aposteln und tritt ohne Scheu predigend an die Oeffentlichkeit; nach 22 17—21 hätte er durch eine Christuserscheinung den Auftrag der Heidenmission im Tempel, wo er nach Gal nicht gewesen sein kann, erhalten. Seine Abreise wird 9 29 mit einem Mordanschlag der jüdischen Hellenisten, 22 18 durch jene Vision erklärt. Nach Gal hat er von vorn herein nur einen kurzen Aufenthalt beabsichtigt. Ueber die 13 Jahre paulinischer Missionstätigkeit zwischen den beiden Reisen nach Jerusalem hören wir so gut wie nichts. [2]) Auch 18 22. 23 ist wohl Dublette zur letzten Jerusalemfahrt 21 1 ff., s. Wellhausen S. 14. 15. [3]) Wellhausen S. 8, Schwartz S. 272[2]. Damit mag es zusammenhängen, daß bei der letzten Reise die Paulus so wichtige (Rom 15 25 ff.) Kollekte, abgesehen von der Andeutung 24 17, gar nicht erwähnt wird.

Der ausführliche Bericht über den jerusalemischen Aufenthalt K. 15 zeigt Unterschiede von Gal 2, die sich nicht durch Harmonistik ausgleichen lassen, sondern eine Entstellung des Hergangs in der Auffassung der Act beweisen. Hier stehen nicht wie in Gal zwei selbständige Parteien gegenüber, die eine Einigung suchen; sondern eine Versammlung der Gemeinde, die Barnabas und Paulus nur als Zeugen vernimmt, entscheidet die Frage. Ein Gegensatz besteht hier überhaupt nicht zwischen Paulus und den Häuptern der Gemeinde, sondern nur zwischen Paulus und einer Minorität (15 7), die den Standpunkt jener Judaisten vertritt, die in Antiochia die Beschneidung der Heidenchristen gefordert und damit den Streit erregt hatten (15 1. 2) [1]. Petrus selbst führt die Sache des Paulus und vertritt energisch das gesetzesfreie Evangelium [2] eine natürliche Konsequenz seiner früheren Erfahrungen (S. 317). Jakobus bekräftigt dann Petrus' Entscheidung durch das Schriftzeugnis; aber auf seinen Vorschlag wird im Gegensatz zu Paulus' Behauptung, er habe sich nichts von den Maßgebenden auferlegen lassen, nach Act 15 20. 28 den Heidenchristen ein Mindestmaß jüdischer Gesetzesbeobachtung auferlegt. Sie sollen sich des Opferfleisches, des Genusses des Blutes und des Erstickten, der πορνεία enthalten. Daß es sich hier wirklich um jüdische Ritualbestimmungen handelt [3], ergibt der Zusammenhang, besonders die Begründung der Auflage mit dem Ansehen, das das mosaische Gesetz **allenthalben** genießt 15 21.

---

[1]) Daß die Forderung schon in Antiochia erhoben war, davon ist hier nicht die Rede (s. Schwartz S. 270); dagegen bezieht sich 15 24 auf 15 1 zurück. [2]) 15 7 klingt gewiß nicht zufällig wie Antithese zu Gal 2 7. 2, und 15 10. 11 (vgl. 13 38 f.), verglichen mit Gal 2 16. 17 3 7 ff., bestätigt, daß Petrus mit Bewußtsein paulinische Aussagen in den Mund gelegt werden. Also wird auch 15 28 μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι βάρος nicht ohne Rücksicht auf Gal 2 6 οὐδὲν προσανέθεντο geschrieben sein. Wenn das Dekret nach Syrien und Kilikien ergeht (15 23), so ist das nach Gal 1 21 verständlich, widerspricht aber der Tatsache, daß die Act 13. 14 erzählte Missionsreise über diese Landschaften hinausführt. 9 21 (πορθήσας) ist Gal 1 23 benutzt. Andere nicht immer zwingende Parallelen bei E. Zeller, Apostelgesch., Stuttg. 1854 S. 189; P. W. Schmidt, De Wette-Overbecks Werk zur Apostelgesch., Festschrift der Universität Basel 1910 S. 35. Am weitesten in der Annahme der Benutzung der Briefe geht W. Soltau, Z. f. neutest. Wiss. IV 134 ff. [3]) P. Corssen, Gött. Anzeigen 1896 S. 442 ff., 1899 S. 306 ff.; Harnack, Sitzungsber. Berl. Akad. 1899 S. 150 ff.; P. W. Schmidt a. a. O. S. 16 ff. 33; H. Diehl, Z. für neutest. Wiss. X 277 ff. Wellhausen S. 20 gibt 15 20. 29 21 25 in der Streichung von πνικτόν dem Texte β den Vorzug, weil das Verbot, Fleisch von Tieren zu genießen, ohne daß das Blut ausgelassen ist, schon in dem Verbot des Blutgenusses enthalten sei; aber es können andere Arten des Blutgenusses berücksichtigt sein, und auch in christlichen Kirchenordnungen (s. Hilgenfeld, Z. für wiss. Theol. XLII S. 147) werden Verbote des Blutgenusses und des Essens des Erstickten nebeneinander gestellt (nach Lev 17 10. 13?).

Auch hier ist die mit Gal streitende Darstellung der Act von einer den Heidenchristen gemachten Auflage nicht glaubwürdig. Keine Spur der Beobachtung dieser Vorschriften, die dem prinzipiellen Standpunkt des Paulus widersprechen, findet sich in der Missionspraxis des Paulus, und I Cor 8. 10 14 ff. steht dieser dem Genuß des Götzenopferfleisches mit viel größerer Freiheit gegenüber als das Dekret. Dennoch soll nach 16 4 Paulus die Heidenchristen zur Beobachtung dieser Bestimmungen angehalten haben. Ein seltsamer Widerspruch ist es, daß 21 25 die jerusalemischen Christen Paulus von dem Dekret wie von etwas ganz Neuem erzählen; wichtig ist, daß auch hier das Dekret als Auflage mosaischer Gesetzesbestimmungen charakterisiert wird, indem es mit dem kultischen Akt, der Paulus empfohlen wird, als eine ebenfalls aus Konnivenz gegen das Judentum hervorgegangene Maßregel parallelisiert wird. An dieser judaistischen Auflage hat schon die alte Kirche Anstoß genommen. Die weit verbreitete Recension β hat dem Dekret den judaistischen Charakter durch Auslassung von πνικτόν, durch Umdeutung von εἰδωλόθυτον, πορνεία, αἷμα auf Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten, Unzucht, Mord, durch Zusatz der »goldenen« Regel (o. S. 95[2]) genommen, also an seine Stelle einen Komplex moralischer Gebote gesetzt, deren Verbindlichkeit niemand bestreiten konnte. Diesen Text haben auch neuere Theologen für den ursprünglichen erklärt. Schien er doch ein willkommenes Mittel zu bieten, Act 15 und Gal in Einklang zu bringen und aus dem Dekret eine ganz harmlose und selbstverständliche Sache zu machen, die für Paulus gar keine neue Verpflichtung bedeutete und darum von ihm überhaupt nicht erwähnt zu werden brauchte. Aber der Text kann nicht echt sein, denn er bietet sprachliche Anstöße[1] und paßt, wie schon bemerkt, nicht in den Zusammenhang, in dem es sich um ein Minimum jüdischer Gesetzesbestimmungen handelt.

Daß Paulus in Jerusalem gegen starke Bedenken auch der Häupter der Gemeinde sein gesetzesfreies Evangelium durchgesetzt hat, ist in den Act verdunkelt. Organisch ist das Wachstum der Kirche, in Jerusalem hat sie ihren Mittelpunkt und ihre feste Einheit. Nachdem jerusalemische Hellenisten das Christentum nach Antiochia getragen haben, übernimmt bald die Urgemeinde Aufsicht und Patro-

[1]) αἵματος ἀπέχεσθαι heißt nicht „sich des Mordes enthalten“, wie Blaß (Theol. Stud. und Krit. 1900 S. 18) richtig bemerkt; es heißt nun einmal nur „sich des Blutgenusses enthalten“, s. auch Abt, Religionsgesch. Versuche IV 2 S. 113 und Porphyrios, De abstin. An dem Sinne, in dem allein es der Autor ursprünglich geschrieben haben kann, wird dadurch gar nichts geändert, daß Theologen es aus Not früh mißdeutet haben; das ist begreiflich und nichts weniger als beispiellos. Aber die ursprüngliche Konzeption eines Mordverbotes konnte nicht in die Worte αἵματος ἀπέχεσθαι gefaßt worden.

nat über die Filiale. Petrus gewinnt zuerst die Erkenntnis der Berechtigung und der Notwendigkeit der Heidenmission, und in Jerusalem werden die auch für Paulus maßgebenden Normen für das Verhältnis der Heidenchristen zum jüdischen Gesetz festgestellt. Eine Darstellung, nach der Petrus schon unabhängig von Paulus das Recht der Heidenmission und den Universalismus des Christentums anerkennt und es in Jerusalem zur vollen Verständigung und Regelung des Verkehrs von Juden- und Heidenchristen kommt, hat natürlich gar keinen Platz für das Gal 2 11 ff. geschilderte Nachspiel des Konventes (s. dagegen Act 15 32. 33), den Konflikt in Antiochia. Die ganze Entwicklung vollzieht sich in friedlicher Harmonie.

Diese die Spannungen und Gegensätze hinter sich lassende Darstellung ist nicht das künstliche Erzeugnis einer tendenziös harmonisierenden Darstellung [1], sondern der natürliche Ausdruck fortgeschrittener kirchlicher Verhältnisse und der damit veränderten Geschichtsauffassung. In der Kirche, der der Verfasser angehört, sind jene Gegensätze überwunden und damit vergessen; die prinzipielle Scheidung vom Judentum ist längst vollzogen; aber die Kirche hat das A. T. als ihr heiliges Buch in Anspruch genommen, aus dem sie jetzt, weil die Gefahr des Judaismus sie nicht mehr zu bedrohen scheint, ihre Tradition und ihre Lehre bereichert (vgl. S. 209. 246). Universalismus und Gesetzesautorität stehen nicht mehr im Widerspruche; sie kommen überall zu gleichem Recht, und jener ist so wenig für Paulus wie diese für die Urgemeinde charakteristisch.

Die besondere Berufung des Paulus zum Heidenapostel kommt im Gegensatz zu seinen eigenen Zeugnissen 9 15 26 20 nicht mehr zum klaren Ausdruck. Daß Paulus als Missionar oft den Anschluß an die Synagogen gesucht hat und in ihnen aufgetreten ist, braucht nicht bezweifelt zu werden. Aber der ihm öfter in den Act zugeschriebene Grundsatz, an die Heiden erst sich zu wenden, nachdem die Synagoge seine Predigt abgewiesen hat, beruht auf einer künstlichen Theorie, die die Geschichte getrübt hat. Programmatisch erklären Paulus und Barnabas im pisidischen Antiochia 13 46, daß, nachdem die Juden das Gotteswort verworfen haben, sie sich nun an die Heiden wenden (στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη). Und ebenso allgemein heißt es dann, als handle es sich um die ganze heidnische Welt: ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη ἔχαιρον. Aber die programmatische Erklärung wiederholt sich in Korinth 18 6 wie in Rom 28 25 ff. und wird auch für Ephesus 19 9 vorausgesetzt [2]. 22 17 ff. wird der ent-

[1]) Spuren einer tendenziösen Berichtigung der Darstellung des Paulus in Gal sind S. 319[2] nachgewiesen worden; aber diese Polemik ist älter als die Redaktion der Akten. [2]) 17 17 redet er zu Athen in der Synagoge und auf dem Markte.

scheidende Uebergang von den ungläubigen Juden zu den Heiden schon auf eine Offenbarung Christi beim ersten Aufenthalt in Jerusalem zurückgeführt. Man erkennt, wie die öfter die Darstellung beherrschende Theorie die Vorgänge aus ihrer Begrenzung zu Bildern von allgemeiner typischer Bedeutung erhebt und zur Illustration der Ablösung der Gottesoffenbarung an die Juden durch die an die Heiden (14 16 17 30) benutzt. In dieser etwas schematischen Darstellung verschärft sich notwendig der Gegensatz gegen das Judentum. Die Juden sind fast überall die Feinde des Apostels [1]; dagegen ist der Zwiespalt, den christliche Judaisten in die Gemeinden des Paulus nach den Zeugnissen der Briefe hineintrugen, vergessen.

Und die Feindschaft der Juden erscheint um so unbegründeter, als dem Paulus vielfach Rücksichten auf ihr Gesetz zugeschrieben werden, die seinen prinzipiellen Standpunkt mildern zu wollen scheinen. 16 3 beschneidet er Timotheus. Die Geschichtlichkeit der Nachricht wird oft, trotz Gal 2 3. 4 und der bedenklichen Nachbarschaft von 16 4 (o. S. 320), damit verteidigt, daß Timotheus nach 16 1 Sohn einer gläubigen Jüdin war. Aber 16 3 wird die Beschneidung gerade damit begründet, daß die Juden ihn als Sohn eines griechischen Vaters kannten. — Der Sinn des rätselhaften Gelübdes 18 18 bleibt bei der fragmentarischen Art der dortigen Notizen [2] unklar; es ist sogar zweifelhaft, ob Aquila oder Paulus das Gelübde geleistet hat und ob hier Paulus nur Konnivenz gegen jüdische Gesetzesfrömmigkeit übt oder selbst einen Beweis seiner Anhänglichkeit an das Gesetz gibt. — Aufs stärkste tritt die Absicht, die jüdische Korrektheit des Paulus zu betonen, in der Schilderung des letzten Aufenthaltes in Jerusalem 21 15 ff. hervor. Der Vorstand der Urgemeinde rät ihm, die Vorurteile der Judenchristen zu widerlegen durch Anschluß an jüdische Männer, die ihr Nasiräatsgelübde im Tempel erfüllen sollen, und Paulus befolgt den Rat. Die Geschichtlichkeit der Tatsache ist stark verdächtigt durch die Angabe des Zweckes 21 24 — Paulus soll damit beweisen, daß er selbst in seinem Leben am Gesetze festhalte — und durch die Verbindung mit der S. 320 behandelten auffallenden Mitteilung 21 25 [3]. — Vor dem Synedrion gibt sich Paulus 23 6

[1]) Umgekehrt wird die freundliche Stellung der römischen Obrigkeit oft geflissentlich hervorgekehrt. Daß der Verf. Paulus' Verurteilung nicht habe erzählen wollen, weil sie in zu scharfem Kontrast mit den günstigen Zeugnissen des Lysias, Felix, Festus Agrippa (23 29 24 23 25 18. 25 26 28. 32 28 18) gestanden hätte (Schwartz S. 299), ist wenigstens eine mögliche Erklärung des Schlusses der Act. Die ungeheuerliche, neuerdings wieder verteidigte Annahme, er habe vor dem Tode des Paulus geschrieben, läßt sich aus den Act selbst widerlegen. [2]) Wellhausen S. 14. [3]) Die Darstellung des Vorganges ist so unverständlich wie 18 18 (Schwartz S. 290[2]).

als Pharisäer[1] und weiß, indem er seine Uebereinstimmung mit dem Pharisäismus im Glauben an die Auferstehung[2] hervorkehrt, einen Streit unter seinen Gegnern hervorzurufen. Ebenso betont er vor Felix 24 14–17 einseitig sein Festhalten am Gesetz und am jüdischen Auferstehungsglauben; ja er deutet auf die Kollekte wie auf einen Beweis der Anhänglichkeit an sein Volk hin, als ob die Sammlung nicht der Christengemeinde allein zugute gekommen wäre. Vor Festus und Agrippa wie vor dem jüdischen Gemeindevorstand in Rom betont er seine Solidarität mit dem Judentum und behauptet, um der jüdischen Hoffnung wegen in Gefangenschaft zu sein (26 6 28 20).

Diese Haltung des Paulus mit seinen eigenen Aussagen in Einklang zu bringen ist unmöglich[3]. Auch die Verteidiger der Darstellung der Apostelgeschichte haben Paulus' Eintreten für die Nasiräer und die Beschneidung des Timotheus meist nur gerechtfertigt, indem sie die Motivierung der Act preisgaben. Und auch die Aeußerungen des Paulus über sein Verhältnis zum Judentum haben sie nicht ohne Abstriche und Supplemente für geschichtlich genommen. Aber die geschichtliche Verwertung dieser Aeußerungen scheint mir überhaupt bedenklich. Sie gehören den Gesprächen und Reden an, wo der Schriftsteller sich am freiesten bewegt, und der ganze Bericht über die Verhaftung und den Prozeß des Paulus leidet an großen Unklarheiten und Widersprüchen.

Die Widersprüche zwischen verschiedenen Abschnitten der Act, die Dubletten und die öfter nebeneinander auftretenden, aber nicht innerlich miteinander verbundenen Notizen, die Art, wie manche Fäden (mitunter innerhalb einer Geschichte) fallen gelassen werden und Erzählungen mit neuen Voraussetzungen, die uns unbekannt oder doch nicht in den Act selbst gegeben sind, einsetzen, beweisen, daß der Schriftsteller verschiedenartige Quellen benutzt hat, die er oft nebeneinander stellt, ohne sie innerlich zu verarbeiten, oft durch gewaltsame Eingriffe nur so weit harmonisiert, daß die stärksten Widersprüche gehoben werden. Die Art, wie in einzelnen Geschichten die Widersprüche unmittelbar aufeinander stoßen, in

[1]) Vgl. auch 26 5 II Tim 1 3. Das hängt damit zusammen, daß die Act den Gegensatz von Christentum und Judentum öfter in den von Pharisäismus und Sadducäismus umsetzen; s. E. Zeller, Apostelgeschichte, Stuttg. 1854 S. 138 ff., J. Weiß S. 8. 9. 43. 55. [2]) Auch sonst ist öfter mehr die allgemeine Auferstehung als die Auferstehung Jesu Inhalt der Verkündigung in den Act: 4 2 17 18. 32 24 15. Die ἀνάστασις im weiteren Sinne steht im Mittelpunkt der Moralpredigt der apokryphen Apostelakten (s. u.). [3]) R. Kühl, Die Theologie der Gegenwart 1911 S. 252 ff. widerlegt den Versuch Harnacks (Beiträge IV Neue Unt. zur Apostelgesch., Lpz. 1911 S. 28 ff.), wenn er sich auch zu dessen These bekennt.

anderen die ältere überarbeitete Darstellung noch deutlich durchschimmert, spricht für Benutzung schriftlicher Quellen. Zu dieser Annahme führt auch die Beobachtung, daß dem Redaktor schon Gruppen von Geschichten vorlagen. Die Stephanusgeschichte, Notizen über die Mission der Hellenisten und die Gründung der Gemeinde in Antiochia [1] waren wohl schon in einer Vorlage verknüpft, ebenso Corneliusgeschichte K. 10, Rechtfertigung der Heidenmission durch Petrus K. 11, Apostelkonvent K. 15. Die erste Reihe ist mit der zweiten zweimal durch dasselbe äußere Mittel verklammert (8 14 11 22 Eingreifen der Urgemeinde). Eine besonders starke Ueberarbeitung hat auch die Geschichte des Prozesses des Paulus erfahren [2]; ja sogar die Wir-Stücke sind vor Interpolationen nicht bewahrt worden. 27 8. 12 schließen sich unmittelbar aneinander: Sie gelangen nach Schönhafen auf Kreta (8). Da nun der Hafen zum Ueberwintern ungeeignet war, entschließt man sich, von dort längs der Küste nach einem anderen Hafen Phönix zu fahren (V. 12. 13, darauf werden sie durch den Sturm abgetrieben und ins Meer geworfen). Dazwischengeschoben ist eine Warnung des Paulus vor Fortsetzung der Fahrt, obgleich diese ja gar nicht beabsichtigt war, und die Interpolation setzt sich 27 27 fort, wo Paulus an seine Warnung, nicht von Kreta ins offene Meer zu fahren [3], angesichts der üblen Folgen des Ungehorsams erinnert. Die eine von völligem Mißverständnis der Situation zeugende Interpolation [4] gibt den unwiderleglichen Beweis, daß der Wirbericht nicht Konzeption des Autors, sondern eine Vorlage ist, die er überarbeitet hat.

Der Verfasser der beiden an Theophilos gerichteten Schriften ist mit der Weltliteratur und ihren Formen bekannt. Er hat seinem zweiten Werke einen antiken Titel gegeben. Er beginnt sein Evangelium mit einer kunstvoll gebauten Periode, die sich an traditionelle Muster anschließt [5]; die dann folgende aramaisierende Erzählung fällt im Tone stark ab, und die Periode, mit der die Act eröffnet

[1]) Hier sind freilich mehrere Berichte benutzt, s. S. 316. [2]) S. Schwartz S. 288 ff. [3]) Etwas anderes kann ἀνάγεσθαι (27 12. 21) nicht bedeuten. [4]) Wellhausen hat sie S. 17 nachgewiesen, Zeller und Overbeck haben andere Inkonsequenzen in dem Kap. aufgezeigt. Blaß, Evang. sec. Lucam, Lpz. 1897 p. XXXIV hat den Anstoß erkannt und ein Archetypon rekonstruiert, in dem der Steuermann und der Schiffsherr nach Italien zu fahren beschließen. V. 12 kann ich freilich damit nicht reimen. Wellhausen hat sich nicht gescheut, die Konsequenz, die sich aus der Erkenntnis der Interpolation ergibt, auszusprechen und sich damit den Vorwurf der „Dynamithypothese" zugezogen. Es bleibt nur eine stürmische Ueberfahrt als Vorlage, die vielleicht mit Paulus nichts zu tun hatte. Eine sehr ähnliche Schilderung bei Lukian, Wahre Geschichten I 6; nur muß man hier das der Parodie dienende Fabulose abziehen. Vgl. auch den Wirbericht Flinders Petrie-Pap. III Nr. 144. [5]) S. Schwartz S. 294², C. Clemen, Paulus I 164.

und an das frühere Buch nach antiker Sitte durch Rekapitulation von dessen Inhalt angeschlossen werden [1], gerät bald in die Brüche. Er kennt den schriftstellerischen Brauch der Dedikation [2]. Er schickt Evangelium 3 1 dem Auftreten Jesu ganz in der Art der antiken Historie [3] eine (freilich bedenkliche) synchronistische Zeitbestimmung voraus, wie er in der Vorrede Schlagwörter [4] hellenistischer Geschichtschreibung gebraucht. Man sieht sofort, der Mann will seine Schriften zur Literatur gerechnet wissen. Er hat auch etwas von der Technik der in Geschichtswerke eingelegten Reden gewußt. Aber das ist doch alles mehr äußerlich angenommene Manier [5]. Die Ansätze zu einer Kirchengeschichte, für deren Ausführung die dem Autor bekannte fragmentarische Ueberlieferung gar nicht ausreichte, treten zurück hinter dem Interesse an Person und Taten der Helden der alten Kirche, d. h. des Petrus und des Paulus, neben denen eigentlich nur noch Stephanus und Philippus in Aktion treten. Die Persönlichkeit des Paulus beherrscht im zweiten Teile die ganze Darstellung. Die Makkabäerbücher haben eine ähnliche Mittelstellung zwischen Historie und Heldenbuch. Nicht mit der Komposition hellenistischer Geschichtswerke treten die Act in Konkurrenz; selbst Eusebius hat nicht eine Geschichte der Kirche geschrieben, sondern nur das dafür vorhandene Material nach den Methoden der antiken Wissenschaft geordnet und nach religiösen Gesichtspunkten behandelt. Die Act finden ihre eigentliche Fortsetzung wesentlich in den Geschichten der Märtyrer und Heiligen, der Heroen der späteren Zeiten der Kirche. In dem Interesse für die Einzelerzählungen und der darum losen Komposition, in der typisch idealisierenden Darstellung der Helden, in ihren Motiven sind sie noch am meisten vergleichbar den novellistischen oder panegyrischen Darstellungen großer geschichtlicher Persönlichkeiten oder religiöser Wundermänner, einem uns nur zu wenig bekannten Teile der volkstümlichen Unterhaltungsliteratur (S. 161 f.). Mit der Erzählungstechnik solcher Volksbücher, die noch nicht Literatur im strengen und hohen Sinne des Wortes waren, zeigt der Autor viel größere Verwandtschaft als mit dem Stil

[1]) S. R. Laqueur, Hermes XLVI 161 ff. [2]) Selbstverständlich ist darum der Inhalt der Schrift nicht aus den besonderen Wünschen oder Bedürfnissen des Adressaten zu begreifen. [3]) S. Schwartz, Z. f. neutest. Wiss. XI 102. [4]) Daß ἀνατάξασθαι und καθεξῆς γράψαι feste Begriffe sind, ersieht man z. B. aus den Zeugnissen bei P. Scheller, De hellenistica historiae conscribendae arte, Diss. Lpz. 1911 S. 23. 45. [5]) Im Unterschied zur Historie fehlt in den Act jede Chronologie. Die beiläufigen Beziehungen auf die Zeitgeschichte dienen nicht chronologischen Zwecken (Harnack, Beiträge III 22 ff.). Es finden sich im zweiten Teile nur Zeitangaben, die mit den Geschichten von Paulus verknüpft sind. Sie bleiben relativ, weil jeder Synchronismus mit absoluten Daten der Zeitgeschichte fehlt.

der damals ganz von den Kunstformen der Rhetorik beherrschten Historie. Hellenistische Einflüsse aus dieser Sphäre sind in einzelnen Fällen nachzuweisen [1]. Aber natürlich ist das meiste spontan gewachsen und in Stimmung und Färbung vor allem auch durch die evangelischen Geschichten beeinflußt.

Die Corneliusgeschichte mag uns die Eigenart der Erzählungstechnik zuerst erläutern (K. 10). In der Vision schaut Cornelius einen Engel Gottes, der ihm zum Lohne für seine Frömmigkeit verkündet, wo er Simon Petrus finden könne. Am nächsten Tage hat Petrus eine Vision, die ihn über die rituellen Satzungen erheben und damit zur Heidenmission vorbereiten soll. Während er noch über den Sinn der Offenbarung nachdenkt, erscheinen die Boten, die nach ihm fragen, und zugleich gebietet der Geist Petrus, ihnen zu folgen. Die Boten charakterisieren ihren Herrn und erzählen von der Engelsweisung, die er erhalten hat. Petrus erzählt nach seiner Ankunft den an ihn ergangenen Befehl Gottes [2], der ihn zur Abweichung von den Riten bestimmt hat. Cornelius berichtet seine Vision [3]. Nach Petrus' Predigt kommt der Geist auf die Hörer herab, die in Zungen reden und Gott preisen. Dies himmlische Zeugnis, über das Petrus und seine Genossen staunen, überwindet die letzten Bedenken des Petrus; die Heiden werden getauft. — Petrus muß sich in Jerusalem rechtfertigen, weil er sich mit Heiden gemein gemacht hat (K. 11). Er berichtet seine Vision und den an ihn ergangenen Befehl des Geistes, ebenso das Gesicht des Cornelius, den ganzen Hergang in Cäsarea, vor allem das Wunder der Herabkunft des Geistes, das die Taufe forderte.

Gewiß soll der ausführliche Bericht in Jerusalem die ganze prinzipielle Bedeutung des Ereignisses hervorheben (S. 317). Aber diese Art der Wiederholungen durch Wiedererzählung, besonders Botenbericht [4], den man aus dem Epos kennt, ist der volkstümlichen Er-

[1]) Parallelen zur wunderbaren Befreiung aus dem Gefängnisse bemerkt Reitzenstein, Wundererzählungen S. 121 f., s. auch S. 53 f. Auf verbreitete Motive volkstümlicher Erzählung ließen sich auch zurückführen das Erdbeben als göttliches Zeichen 4 31 16 26 (vgl. Zeller S. 130), die Erblindung infolge der Theophanie 9 8.—12 14 ff. hat viel Aehnlichkeit mit der S. 306[1] erwähnten Geschichte bei Phlegon. Es sei auch erinnert, daß Vorzeichen, Träume, Wunder und Eingreifen der Götter zu den Requisiten der rhetorischen Geschichtsschreibung gehörten, s. B. Niese, Kritik der Makkabäerbücher, Berlin 1900 S. 34 ff. [2]) Er gibt dabei dem Gesicht, das die Speisenunterschiede aufhob, die Anwendung auf diesen Fall, indem er dadurch den Unterschied von reinen und unreinen Menschen aufgehoben werden läßt. Die Kürze des Berichtes ist dem Leser verständlich, mußte den Hörern unverständlich sein. [3]) Das strahlende Gewand des Engels wird erst hier 10 30 hervorgehoben, vgl. 1 10 Lc 24 4. [4]) Lc hat ihn auch öfter im Evangelium eingeführt, s. S. 275. — 23 20. 21 berichtet Paulus' Neffe, was 23 11—15 erzählt war.

zählung eigen. In unserem Falle berichtet zuerst der Erzähler die Visionen beider Personen, dann berichten die Boten die des C. dem Petrus, dann tauschen P. und C. ihre Erlebnisse aus, endlich wiederholt Petrus alles. Dabei wird stets die direkte Rede gebraucht. Kleine Abweichungen stellen sich von selbst ein, vielleicht werden Variationen sogar gesucht, um die Monotonie zu vermeiden [1].

Engelerscheinungen [2] und Offenbarungen im Traum oder in der Vision [3] sind beliebte Mittel der Erzählung; sie dienen als Hebel, durch die neue Aktionen in Bewegung gesetzt werden. Besonders die letzte Reise des Paulus steht unter fortgesetzter Einwirkung höherer Offenbarungen [4]. Schon in Ephesus faßt er den Plan, Jerusalem, dann Rom aufzusuchen (19 21) [5]. In der Abschiedsrede in Milet fühlt er sich gebunden im Geiste an seine Reiseroute, und der Geist bezeugt ihm in jeder Stadt, daß ihn Fesseln und Bedrängnisse erwarten; er weiß, daß die Ephesier ihn nicht wiedersehen werden (20 22 ff.) [6]. In Cäsarea weissagt ihm der Prophet Agabus in symbolischer Handlung und in Worten die Gefangenschaft (21 11). Den Gefangenen ermutigt in nächtlicher Erscheinung der Herr und versichert ihn, daß er auch in Rom Zeugnis ablegen werde (23 11). Die providentielle Bedeutung der Romfahrt tritt von neuem hervor in der Engelsweissagung 27 23 [7].

An der Corneliusgeschichte ist besonders bemerkenswert, daß parallele Offenbarungen, die an zwei Personen ergehen, zu einem Zwecke zusammenwirken. Dies Motiv des Doppeltraumes oder der Doppelvision ist noch in hellenistischen Novellen nachweisbar [8]. Die literarische Provenienz des Motives wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß es noch in einer andern Stelle der Act benutzt ist. K. 9 werden Paulus und Ananias durch höhere Offenbarung, die beiden zuteil wird, in Damaskus zusammengeführt. Dabei wird seltsamerweise die an Paulus 9 6 ergangene Offenbarung 9 12 in anderer Ge-

[1]) Nur 11 14, nicht in den drei früheren Berichten, erfährt Cornelius in der Vision, warum er Petrus holen soll. [2]) 5 19 8 26 12 7 ff. 23 27 23 (7 38. 53) vgl. Lc 1 30. [3]) Offenbarungen des Pneuma 8 29 16 6 vgl. 13 2. 8 39 entrückt das Pneuma des Herrn den Philippus (vgl. S. 294). An anderen Stellen wirkt der Geist von innen als die den Gläubigen verliehene Kraft: 4 8 5 32 6 5 15 28. Offenbarungen im Traume 16 9 18 9, in der Vision 22 17 7 55, im Gottesurteil durch Los 1 26. [4]) Vergleichen läßt sich z. B. die Häufung der Vorzeichen vor Cäsars Tod bei Nicolaus und Plutarch. Gehäuft sind diese Wirkungen auch in der Geschichte vom Aethioper und Philippus: 8 26. 29. 39. [5]) Wie wenig dieser Plan zur folgenden Reise durch Makedonien und Griechenland paßt, führt Overbeck in seinem Kommentare aus. [6]) Sehr auffallend ist, daß 21 4 auch die syrischen Christen, die Paulus vor der Reise nach Jerusalem warnen, aus dem Geiste reden. [7]) Daß das Motiv im Wirbericht auftaucht, fällt auf und bestärkt den S. 324 geäußerten Verdacht einer Bearbeitung. [8]) Wendland, De fabellis S. 27. 28.

stalt wiederholt: 9 10 ff. erhält Ananias im Gesicht die Weisung des Herrn, Saul aufzusuchen; Saul, so wird Ananias mitgeteilt, habe schon in der Vision geschaut, daß ein Mann namens Ananias bei ihm eintrete und durch Handauflegung ihm das Augenlicht wiedergebe. Der Verf. zeigt hier ein auch sonst wahrnehmbares Ungeschick, gleichzeitige Ereignisse zu schildern, und hat den Eindruck der Erzählung durch die Eintragung der Vision des Paulus in die des Ananias gestört [1]. Auch hier führt die zeitlich zusammenfallende, sachlich parallele Doppelvision zwei Personen zusammen.

Daß im Hause des Cornelius zuerst der Geist auf die Versammelten herabkommt und dann auf Grund dieses göttlichen Zeugnisses die Taufe erfolgt, bildet eine Ausnahme von der sonst in den Act beobachteten Regel, nach welcher Taufe und Erfüllung mit dem Geiste verschiedene und in einem Falle sogar ganz von einander getrennte Akte sind, während Paulus sie in eins denkt. Philippus tauft die Samariter. Als das in Jerusalem bekannt wird, ziehen Petrus und Johannes nach Samarien, und nun erst empfangen die Getauften durch Handauflegung den Geist 8 15 ff. [2]. Der Verf. steht dem Enthusiasmus des Urchristentums schon fern, indem er die Häupter der Gemeinde allein als Träger des Geistes ansieht. Ebenso teilt in Ephesus erst Paulus denen, die nur die Johannestaufe empfangen haben [3], den Geist durch Handauflegung mit (19 1 ff.) [4]. Die Wirkung der Handauflegung ist magisch. Auch in der Pfingstgeschichte 2 38 tritt dies Schema auf, obgleich es hier natürlich schiene, daß die Hörer zunächst von den pneumatischen Wirkungen, die sie gesehen haben, ergriffen würden [5]. Das äußere Schema weist wohl noch zurück auf den Kampf, in dem sich die Taufe gegen die pneumatischen Offenbarungen, die ursprünglich die Zugehörigkeit zur Gemeinde erwiesen, durchsetzte.

Die Sorglosigkeit volkstümlicher Erzählung zeigt sich auch beim Vergleiche der drei Berichte über Paulus' Bekehrung. K. 9 erzählt der Autor den Vorgang, 22 6 ff. und 26 12 ff. läßt er ihn durch Paulus

[1]) Diese Vision ist interpoliert (d. h. vom Autor in seine Quelle); sie verrät sich als Dublette von 9 6 (22 10), wo der Herr Paulus sagt, in Damaskus werde er erfahren, was er zu tun habe. Das bezieht sich eben auf das Erscheinen des Ananias. P. Corssen, Der cyprianische Text der Acta, Berlin 1892 S. 21 f. hat zuerst den Anstoß aufgedeckt. [2]) 8 38 darf Philippus den Eunuchen nur taufen. [3]) Vgl. die Antithese der Johannes- und der Christustaufe Lc 3 16 (Act 1 5 13 25) und das Nebeneinander von Wasser und Geist bei Joh. [4]) Vorher tauft er sie zum zweiten Male. Es soll hier wohl die Taufe als eine notwendige Institution der Kirche hingestellt werden; die johanneische oder jüdische Taufe genügt nicht — wohl ein Rest der um dies Sakrament geführten Kämpfe. [5]) Dasselbe Schema scheint 22 16 ff. befolgt: Auf Paulus' Taufe folgt die Ekstase in Jerusalem.

berichten; er hat offenbar Mühe gehabt, seine Reden mit Inhalt zu füllen. Von den Variationen, die zeigen, wie wenig es dem Autor um einen urkundlichen Bericht zu tun ist, will ich hier nur eine erörtern. 9 6 erhält Paulus vom Herrn nur den Auftrag, nach Damaskus zu gehen, wo er (durch Ananias) hören werde, was er zu tun habe. Ananias erfährt in seiner Vision 9 15 Paulus' Beruf zur Mission. 22 14 verkündet Ananias dem Paulus seine Berufung (von 9 15 stark abweichend), und in einer Christophanie im Tempel (S. 318[1]) erhält Paulus den Auftrag der Heidenmission. 26 16 ff. erfolgt in breiter Ausführung die Berufszuteilung durch Christus selbst schon vor Damaskus. Der letzte Bericht pflegt bei den Modernen besonderes Wohlgefallen zu finden; wird man doch durch ihn mit einem Schlage von zwei Visionen und der wunderbaren Heilung des erblindeten Paulus durch Ananias befreit, und bezeugt doch Paulus selbst, daß der verklärte Herr ihn zur Heidenmission berufen hat. Und in der Tat ist ja die Doppelvision wie die Christophanie im Tempel 22 17, die Paulus' Werk mit Jerusalem verknüpfen soll, sicher späte Tradition. Dennoch ist die weitverbreitete Vorstellung, als sei der Bericht K. 26 der ursprünglichste von den dreien [1] oder gar die in den andern Darstellungen entstellte Quelle, verkehrt. In den frei komponierten Reden darf man am allerwenigsten alte Ueberlieferung suchen [2], und was sich kritischer Betrachtung scheinbar als ein Vorzug dieses Berichtes darstellt, ist doch nur zufälliges Ergebnis der konzentrierten Zusammenziehung. Es nimmt sich in den Apologien K. 22. 26 wirkungsvoller aus, wenn Paulus den Auftrag seines Lebenswerkes ganz direkt vom Herrn empfangen hat. Es ist dieselbe Willkür, die K. 9 Ananias in der Vision Paulus' Beruf erfahren, aber ihn gar nicht Paulus selbst mitteilen läßt, die K. 22 Ananias dem Paulus seinen Beruf verkünden läßt, ohne daß die Vision erwähnt würde, der Ananias sein Wissen verdankt. Der volkstümliche Erzähler belastet sein Gedächtnis nicht mit Reminiszenzen, er produziert neue, wirksame, die einzelne Handlung fördernde Momente, ohne die Details der einzelnen Partien in Einklang zu setzen [3]. Hat doch sogar die Analyse sophokleischer Dramen gelehrt, daß der Dichter Voraussetzungen und Bedingungen der Handlung für verschiedene Akte variieren kann, je nachdem sie für Charakteristik der Personen und für die Motivierung wirksam sind.

[1]) S. die gründliche Erörterung von H. H. Wendt, Die Apostelgesch., Gött. 1899 S. 186 ff. [2]) Schwartz S. 279[2] hat mich nicht überzeugt. [3]) Auch die Abweichungen des Einganges der Act vom Schlusse des Evangeliums sind nicht anders zu beurteilen und nicht zur Rekonstruktion der Vorlage zu verwerten. Aber die schroffen Widersprüche innerhalb einer Geschichte stehen auf einem anderen Blatt.

Die Wunder (τέρατα καὶ σημεῖα)[1] spielen in den Act eine große Rolle; sie sind Beweis für die Wahrheit des Evangeliums und Mittel zur Bekehrung. Die von Petrus und Paulus ausgehenden Wunderkräfte wirken 5 15 19 11. 12 ganz magisch. Die Wunderauffassung steht etwa auf der Stufe des Joh. Die Heilung des Lahmen dient der Verherrlichung Gottes 3 13 4 21 (vgl. S. 306); sie gibt Anlaß zu einer Missionspredigt des Petrus und zu einem Verhör vor dem Synedrion 4 7[2]. Die Mitwirkung des Glaubens des Kranken wird dabei überhaupt nicht erwähnt[3]. Daß die Lahmheit angeboren ist, wird absichtlich hervorgehoben 3 2 s. auch 4 22 9 33 14 8 (vgl. S. 304). — Der Parallelismus der Wunder des Petrus und des Paulus ist oft beobachtet worden[4]; er erklärt sich wohl schwerlich aus berechneter Absicht, die gleiche Würde beider Apostel zu betonen, eher aus einer Armut an Motiven, die z. T. gewiß schon in der älteren Tradition zu konventionellen Wiederholungen geführt hat. Beliebt sind in den Act die Strafwunder. Ananias und Sapphira werden zur Strafe für ihre Heuchelei durch Petrus' Wort vernichtet[5]. Kunstvoll ist das schon bei Josephus legendenhaft ausgeschmückte Ende des Herodes mit der Christenverfolgung verknüpft; der Engel des Herrn schlägt ihn, und er stirbt am Würmerfraß 12 23. Es ist die mythische Krankheit, die mit Vorliebe die Gottesfeinde, z. B. Antiochus Epiphanes, heimsucht[6]. Während Judas bei Mt 22 5 sich erhängt, bildet Act 1 18 schon den Uebergang zu dem Schauergemälde, das Papias vom Ende des Verräters zeichnet[7]. 13 11 endlich erblindet der Magier Barjesus infolge der Strafrede des Paulus.

[1]) 2 43 4 30 5 12 6 8 14 3 15 12. [2]) Aehnlich geben die Wunder bei Joh den Gegnern Anstoß und Anlaß zum Redestreit (Joh 5 7 23 9). Act 4 7. 8 ist freilich die Verknüpfung der Lahmenheilung mit dem Verhör locker und vielleicht sekundär. Der Lahme ist ein allgemein bekannter Bettler 3 2 wie der Blinde bei Joh 9 8. — Tabitha wird 9 37 ff. vor breiter Oeffentlichkeit vom Tode erweckt wie Lazarus. — 5 22 (12 19) werden die Wächter als unbefangene Zeugen des Wunders eingeführt. [3]) Man hat gemeint, das werde 3 16 (freilich recht spät) nachgeholt; aber hier ist nur vom Glauben der Apostel die Rede. 14 9 wird wirklich der Glaube des Kranken vor der Heilung konstatiert. [4]) Zeller S. 320 ff. [5]) 5 9 ist das ganz klar ausgesprochen. Die Genesis der Wundergeschichten der Act wird in der beliebten Reduktion auf natürliche oder psychologisch begreifbare Vorgänge verkannt. [6]) Ueber Antiochos s. II Makk 9 9. Der Würmerfraß wird auch bei der letzten Krankheit Herodes des Großen von Jos. Alt. XVII 169 Jüd. Krieg I 656 erwähnt. Sulla starb nach Aelian Fr. 53 (Plutarch Sulla c. 36) daran (oder an φθειρίασις, s. W. Hertz, Ges. Abhandl. S. 322[1]. 347), ebenso Maximian: Lact. De mort. persecut. 33, 7. 8, Eusebius K.G. VIII 16, 4. Ueberall ist es die Strafe der Gottlosigkeit (das älteste Beispiel bei Herodot IV 205). Die erbaulichen Schriften der Zeit sind voll von Strafwundern, Aelian hat eine lange Reihe, und Plutarch schreibt ein ganzes Buch über das Thema. [7]) Fragm. 3 Funk. W. Wrede, Vorträge und Studien, Tüb. 1907 S. 141 ff.

Der Kampf des Petrus mit dem Magier Simon 8 9 ff. und der des Paulus mit dem Magier Barjesus will doch wohl die Grenze ziehen zwischen den Helden der Kirche und den andern Wundermännern der Zeit. Manche Züge der Act scheinen im Gegensatz zu dem sich vergötternden und von der Menge vergötterten (8 9. 10) Simon zu stehen (vgl. auch die Vergötterung des Herodes 12 22): Petrus weist 10 26 die Proskynese des Cornelius ebenso zurück wie Paulus und Barnabas 14 15 die Vergötterung (vgl. 28 6). Die christlichen Gottesmänner zeigen sich den Magiern wie den jüdischen Exorzisten (19 13) überlegen, aber sie geben Gott die Ehre.

Wir sahen, wie die Ueberlieferung einzelner Jesusworte sich zur Ausgestaltung zusammenhängender Jesusreden entfaltet und wie Joh zur freien Komposition der Reden, die er Jesus in den Mund legt, fortschreitet (S. 308). Der Autor der Act steht in der Gestaltung der Reden auf der Stufe des Joh [1]. Er gleicht ihm auch darin, daß er wenig individualisiert und die Reden oft gar nicht der Situation anpaßt, sondern sie als Mittel benutzt, seine religiösen Anschauungen zum Ausdruck zu bringen. Die Rede des Stephanus ist der Sachlage wenig angemessen. Die Zeugen, die 6 11 ff. Stephanus der Lästerungen gegen Mose und Gott, Tempel und Gesetz beschuldigen, werden als falsche bezeichnet. Aber Stephanus tut nichts, diese Anklagen zu entkräften, scheint sie vielmehr im zweiten Teile seiner durch die Lynchjustiz unterbrochenen Rede durch die Verwerfung des Tempelbaues des Salomo zu bestätigen [2]. Ehe er zu dem springenden Punkt kommt, schickt er eine lange geschichtliche Einleitung über die wunderbare Führung Israels voraus. Man kann nun zwar in der Darstellung der Mission Moses' Beziehungen auf den gegenwärtigen Streit entdecken. Aber die ganze Einleitung ist gar nicht auf einen aktuellen Zweck angelegt; man erhält den Eindruck eines gar nicht aus dieser gespannten Situation heraus erfundenen Lehrvortrages über die Fortsetzung der alttestamentlichen Offenbarung in Christus. Und daß der Verf. hier einen ihm vertrauten Gedankengang in einen Zusammenhang, für den er wenig paßt, hineinlegt, beweist die Verwandtschaft mit der geschichtlichen Einleitung der Paulusrede K. 13. — Paulus' Rede vor dem Volk 21 40—22 21 ergab sich uns schon dem Inhalte nach als eigenes Erzeugnis des Autors

[1]) Hier gab es ja auch gar keine den Jesusworten entsprechende Tradition, durch die er gebunden gewesen wäre. [2]) Das Motiv 7 48 kehrt in der Areopagrede (über sie S. 245 f. 128) 17 24 wieder; zu ihr ist 14 15 ff. die Hauptparallele. — E. Norden, Kunstprosa S. 484 meint die Stephanusrede einem anderen Verfasser zuschreiben zu müssen als die Areopagrede; aber der stilistische Abstand erklärt sich daraus, daß der Inhalt der Stephanusrede zum Anschluß an das Bibelgriechisch geführt hat.

der Act. Wie Stephanus holt auch Paulus sehr weit aus. Er kommt aber mit der Darstellung seiner Lebensgeschichte, die ihn rechtfertigen soll, nur bis zur Berufung zum Heidenmissionar. Dann wird er ebenso jäh unterbrochen wie Stephanus [1]; so kommt es auch hier gar nicht zur Widerlegung der Anklagepunkte. Eine Rede gleichen Inhalts hält dann Paulus auch vor Festus und Agrippa 26 1 ff. Mochte er sich nun hier freier ergehen können, so mußten doch Agrippa oder Festus darauf bestehen, daß er sich über die jüdischen Anklagen äußerte; denn der Zweck des ganzen Verhörs war ja nach 25 26, daß Festus danach mit Hilfe des Agrippa seinen Bericht formulieren wollte. Dieser Zweck wird gar nicht erreicht, der Verf. verliert ihn völlig aus dem Auge.

Der Autor besitzt nicht ein psychologisches Verständnis, das ihn befähigt hätte aus dem Geiste eines anderen heraus zu reden; die Historiker seiner Zeit haben es, Tacitus ausgenommen, auch nicht gekonnt. Das Ungeschick des Autors tritt besonders kraß in einigen Fällen hervor, wo er, was er seine Leser wissen lassen will, durch Reden anderer kund tut. Die Hörer beim Pfingstfeste verbinden 2 7 ff. mit dem Ausdruck ihres Staunens die lange Aufzählung der bei dem Ereignisse vertretenen Nationen. Petrus erzählt den Jüngern 1 18. 19 das Ende des Judas wie etwas ihnen neues; er redet von der aramäischen Sprache, indem er ein Wort übersetzt, so als sei es nicht seine Muttersprache. Ebenso unmöglich ist 12 11 im Munde des Petrus. Der Verf. ist zu ungeschult, um die fingierte Rede durchführen zu können (vgl. S. 308 f.).

Frei und nach gutem griechischen Muster [2] komponiert ist der Brief der jerusalemischen Gemeinde. Auch der des Lysias 23 26 ff. ist Machwerk des Schriftstellers, dem es darum zu tun ist, Paulus durch den römischen Centurio zu rechtfertigen, wie er auch später Felix, Festus, Agrippa für seine Unschuld zeugen läßt.

Der Verf. der Act will, nach den Wirberichten zu schließen, zeitweilig Begleiter des Paulus gewesen sein. Aber gegen diesen Anspruch erhoben sich auf Grund unserer Analyse starke Bedenken: die Verblassung des Bildes des Paulus, der nach einem allgemein apostolischen von Petrus wenig verschiedenen Typus gezeichnet ist, die Lückenhaftigkeit und Unzuverlässigkeit der Nachrichten über die

[1]) Auch die Rede auf dem Areopag findet 17 32 ein vorzeitiges, gewaltsames Ende. Der Verf. bedient sich offenbar an allen drei Stellen eines schematischen Mittels, und Harnack, Beiträge III 170 vermutet sicher mit Unrecht, daß die Rede einst einen anderen Schluß hatte. [2]) Dahin gehört χαίρειν am Anfang (Jac 1 1), ἔρρωσθε am Schluß, 15 29 die Wendung εὖ πράξετε mit Part. vgl. S. 314[1]. Daß die Periode im Eingang wie Lc 1 1 gestaltet ist, ist mit Recht betont worden. Vgl. Beilage 15.

Jahre nach der Bekehrung und über die beiden ersten Reisen nach Jerusalem, über sein Verhältnis zur Urgemeinde und zum Judentum, über die dem Paulus in Jerusalem gemachte Auflage. Und auch sonst weist vieles in den Act auf eine über die apostolische Zeit weit fortgeschrittene Entwicklung. Der Autor hat keine klare Vorstellung von der Glossolalie, die enthusiastischen Geistesäußerungen erscheinen bei ihm schematisiert und an ein Amt gebunden. Die Erwartung der Parusie tritt zurück und ist 1 8 durch die Erwartung der Geistesmitteilung (vgl. Joh) zurückgeschoben [1]. Die Judaslegende ist über Mt fortgeschritten, und die Himmelfahrtsgeschichte gehört zur spätesten Schicht der Traditionen von Erscheinungen des Auferstandenen. Der Wunderbegriff, die Technik der Reden, der leise Einfluß von Gewohnheiten und Motiven hellenistischer Literatur rücken ihn Joh nahe [2], manche kirchliche Sitten und Ordnungen in die Nähe der Pastoralbriefe. Paulinische Briefe hat er benutzt; eine Sammlung muß es schon gegeben haben. Die ephesische Legende von Johannes scheint er gekannt zu haben. Die Gesamtheit der Apostel [3] ist für ihn, weil die Kunde für die meisten erloschen, für die wenigen, über die Traditionen vorliegen, verdunkelt ist, schon eine mit einem starken Nimbus umgebene allgemeine Autorität.

Die kirchliche Tradition sieht den Phm 24 Col 4 14 II Tim 4 11 genannten Lukas für den Verf. an; aber die Analyse der Act führt in eine spätere Zeit. Man hat gemeint, ein anderer späterer Lukas sei der Autor; aber das heißt mit einem merkwürdigen Spiel des Zufalls rechnen [4]. Nimmt man aber an, daß der Verf. sich für Lukas ausgab, so ist die Widmung schwer zu erklären, die Pseudonymität oder Anonymität des Autors zu verbieten scheint. Sind die beiden Schriften von Anfang an pseudonym gewesen, so muß die Widmung fingiert sein. Hat es wirklich einen dem Verf. befreundeten Theophilus gegeben, so muß der ihn anredende Verf. auch seinen wahren Namen genannt haben; dann wären die Schriften in der Zeit der Anfänge der Kanonbildung auf den falschen Namen des Lukas gesetzt. Die Möglichkeit zu einer Vermittlung zwischen Tradition und Kritik schienen vielen die Wirberichte zu geben.

[1]) Wellhausen S. 2. [2]) Die Beziehungen zwischen dem Lc-Ev. und Joh kommen hinzu (S. 303[1]), vgl. auch Harnack, Beiträge I 108. 153 ff. Die literarischen Reminiszenzen der Act, wie sie sich z. B. in der Areopagrede finden, stehen auf einer Stufe mit dem S. 290 am Evang. Beobachteten. [3]) Der Apostelbegriff ist auf die Zwölf verengert (s. Harnack, Mission I 271), aber Paulus ist, nach dem Titel der Schrift zu schließen, hinzugenommen (vgl. 14 14). [4]) Viel wahrscheinlicher wäre dann die Annahme, Lukas sei der Verfassername und als solcher in die unechten Briefe Col II Tim aufgenommen. Ich würde diese Lösung annehmen, wenn dann nicht in Phm, einem sicher echten Briefe, eine Interpolation anzunehmen wäre.

Wenn sie von Lukas stammen und ihm etwa auch das Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt angehört, so könnte der Bearbeiter dieser Quellen den Namen des Lukas fortgeführt haben. Aber Lukas die Prologe und mit den Prologen die Widmung zuzuschreiben, ist sehr bedenklich; denn der Prolog zum Ev. blickt schon zurück auf eine reichere Entfaltung der Evangelien-Literatur; von dieser ist der Verf. abhängig und beruft sich nicht auf irgendwelche Beziehungen zu Augenzeugen. Hinter den Evangelien steht ihm, wie es scheint, schon die Autorität der Apostel als der eigentlichen Gewährsmänner.

Die Frage, ob der Verf. des Wirberichts mit dem der Act identisch oder von ihm benutzt ist, läßt sich durch allgemeine Erwägungen nicht beantworten. In jedem Falle ist das wiederholte plötzliche Einsetzen und Intermittieren des Wir auffallend [1]. Aber es lassen sich Parallelen sowohl für das unvermittelte Eintreten der Ich- oder Wir-Erzählung in Geschichten, an denen der Autor selbst teilgenommen hat oder haben will (S. 297[1]), wie für die seltsame Uebernahme der ersten Person aus der Vorlage anführen. Entscheidend sind Unklarheiten und Widersprüche der Erzählung, die sich nur aus Ueberarbeitung erklären lassen. Dahin rechne ich z. B. die völlig konfusen Berichte 16 16—18 [2] 20 4—6 [3] 20 10—12, vor allem die S. 324 behandelten großen Interpolationen in K. 27, die von den ersten Konzipienten der Erzählung unmöglich herrühren können, man müßte denn Lukas zutrauen, daß er sein eigenes Tagebuch oder seine Notizen gröblich mißverstanden hätte; das zu glauben bringt ja auch Blaß fertig. Dazu kommt noch, daß zweimal beim Aussetzen der Wirquelle sofort ein ihr widersprechender Bericht einsetzt. Nach der Wir-Quelle fährt Paulus, weil er es eilig hat, zum Pfingstfest nach Jerusalem zu kommen, an Ephesus vorbei 20 16 [4]. Nach dem Folgenden läßt er die Aeltesten von Ephesus nach Milet kommen, verursacht also selbst eine viel größere Verzögerung der Fahrt, als wenn er Ephesus berührt hätte; d. h. der Redaktor wagte nicht den Wirbericht in sein Gegenteil zu verkehren, aber er wollte eine Rede anbringen, und so schuf er sich eine Gelegenheit dazu in Milet. Die Gelegenheit ist ebenso unpassend wie die Rede selbst, die gar

[1] Harnack, Beiträge I 7 hält es für leichter begreiflich im Falle der Identität, weil der Freund Theophilus ja über die Beziehungen des Autors zu Paulus Bescheid gewußt habe. Aber er verkennt dabei das Wesen der Dedikation. s. S. 325[2]. [2]) M. Sorof, Die Entstehung der Apostelgeschichte, Berlin 1890 S. 7. 8. Er hat manche Probleme aufgedeckt, aber eine falsche Lösung gegeben; auch zu den folgenden Anstößen gibt er Bemerkenswertes. — Durch Streichung von V. 17. 18[a] kommt ein leidlicher Zusammenhang heraus. [3]) Hier ist die Fahrt von Athen nach Philippi gar nicht erwähnt. [4]) Er will das Pfingstfest in Jerusalem feiern. Sollte wirklich der Wirbericht den Hauptzweck der Reise des Paulus nicht erwähnt haben?

nicht Abschiedsrede, sondern allgemein gehaltene Apologie des Paulus im Sinne des Autors ist. Ebenso steht die überschwengliche Freude, mit der nach dem Wirbericht 21 17 ff. die jerusalemische Gemeinde Paulus empfängt, mit der bitteren Verlegenheit, die ihr nach den folgenden Versen das Erscheinen bereitet (und der völligen Passivität, mit der sie seinem Schicksale gegenübersteht) [1] in scharfem Kontrast.

Die Gleichartigkeit des Stiles [2] gibt gar kein Moment gegen die Unterscheidung der Wirquelle vom Verf. der Act. Sonst wäre für die Mehrzahl antiker Autoren die Quellenuntersuchung ausgeschlossen, da die meisten, auch wo sie von Vorlagen abhängig sind, sich um einheitliche Stilisierung bemühen. Wie Harnack wegen der Einheitlichkeit des Stiles den Verf. des Wirberichtes mit dem der Act gleichsetzt, so schließt er aus den ärztlichen Kenntnissen des Autors der beiden Theophilos gewidmeten Schriften, daß er wirklich der Col 4 14 als Arzt bezeichnete Lukas sei. Aber diese Kenntnisse gehen nicht über das Maß hinaus, das bei gebildeten Laien vorauszusetzen ist. Eine umfassende, meist für ein weites Publikum bestimmte medizinische Literatur, darunter zahlreiche von Laien verfaßte Schriften, auch öffentliche medizinische Vorträge haben eine gewisse Vertrautheit mit ärztlicher Kunst und Terminologie verbreitet [3]. Philos Kenntnisse auf dem Gebiete gehen erheblich weiter als die unseres Autors, und doch ist er kein Arzt gewesen. Wer übrigens Col für unecht hält, wird die Notiz von Lukas dem Arzt nicht als über jeden Zweifel erhaben ansehen.

2 Die apokryphen Apostelgeschichten

Die kanonische Apostelgeschichte erzählt fast nur Taten des Petrus und des Paulus (S. 325). Der Wunsch, auch von der Wirksamkeit der andern Apostel Genaueres zu wissen, wurde durch die

[1]) Die Wirquelle reicht bis V. 20ª ἐδόξαζον τὸν θεόν, mit dem εἶπάν τε des Redaktors stoßen die Gegensätze hart aufeinander. [2]) Von Einheitlichkeit sollte nicht die Rede sein. Blaß und schon Zeller (S. 514) haben Differenzen innerhalb der Act beobachtet; Syntax, Partikel- und Konjunktionengebrauch sind noch nicht im Zusammenhange behandelt worden. Singularitäten in der Wortwahl beobachtet gerade Harnack. Einen ebenso sicheren Nachweis über das Durchschimmern der Quelle im Sprachgebrauch zu fordern wie im Verhältnis des Lc zu Mc und Q ist unbillig, da alle Quellen- oder Parallelberichte fehlen und die schriftstellerische Freiheit in den Act sicher größer ist. Aber wer will verbürgen, daß nicht öfter in singulären Wörtern die Quelle durchscheint? [3]) O. S. 75, Schmidt S. 6 ff. Vieles, was Harnack anführt, war längst Gemeinbesitz der Sprache, ehe es die Mediziner gebrauchten, und gehört, weil es in medizinischer Literatur vorkommt, noch nicht zur medizinischen Kunstsprache.

schon früh gesteigerten Vorstellungen von der Missionsarbeit der Zwölf und durch legendenhafte Verknüpfung bestimmter Apostel mit der Gründung oder Geschichte einzelner Gemeinden angeregt. Und die Act reizten ebenso wie die Evangelien die Phantasie zur Ausfüllung der Lücken, die in der Geschichte des Petrus und Paulus wahrnehmbar waren, zur Ausgestaltung ihres Lebensbildes. Aber solche Anlässe haben doch nur äußere Anregungen zu einer Produktion gegeben, die bald völlig beherrscht ist von anderen Motiven und Kräften, der Lust am Fabulieren und dem Wunsche, eine christliche Unterhaltungs- und volkstümliche Erbauungsliteratur zu schaffen, besonders auch von der Tendenz, populäre Stoffe zum Vehikel theologischer Ideen zu gebrauchen. Wir sahen diese Faktoren schon in der Entwicklung der späteren Evangelienliteratur hervortreten (S. 293 ff.).

Der Kern der erhaltenen Petrusakten geht auf das II/III Jahrh. zurück [1]. Paulus wird durch eine Christophanie veranlaßt, nach Spanien zu reisen (Rom 15 24. 28) und verabschiedet sich von der römischen Gemeinde. Sofort tritt der Magier Simon auf, die Gemeinde zu zerstören, und auf Christi Geheiß verläßt Petrus Jerusalem, den Kampf mit ihm zu führen. Weniger durch die Macht des Wortes als durch seine die Leistungen des Simon überbietenden Mirakel erringt er auch den Sieg [2]. Die Folgen seiner Predigt von der Keuschheit und Verwerflichkeit des Geschlechtsverkehrs geben den Anlaß zu seiner Kreuzigung; aber eine Erscheinung des Petrus [3] bestimmt dann Nero, die Christenverfolgung einzustellen. — Wunderbare Nebengeschichten dehnen die Erzählung: viele Visionen, Blindenheilungen und Totenerweckungen, ein an einem unkeuschen Weibe vollzogenes Strafwunder (K. 2), eine Seereise; ein Hund und ein Säugling erhalten menschliche Stimme, um Simon seiner Bosheit zu überführen [4]. — Der Gnosis verwandt zeigt sich der Autor beson-

[1]) Am treuesten wird die alte Grundschrift wiedergegeben in den Actus Vercellenses (Acta apost. apocrypha ed. Lipsius et Bonnet I 45—103). Verwandt (nach Schmidt zu demselben Werk gehörig) ist eine koptische Praxis (die Geschichte von der gelähmten Tochter des Petrus), s. C. Schmidt, Die alten Petrusakten, Texte u. Unt. XXIV 1. Für alle apokryphen Apostelgeschichten sei auf die S. 293[2] erwähnten Sammelwerke Henneckes verwiesen. [2]) Petrus schildert K. 17. 23 seine früheren Kämpfe mit Simon in Jerusalem. Daraus folgt, daß diese nicht in einem früheren Teile erzählt waren und daß der Autor eine ausgebildete Simonsage kennt und benutzt. [3]) Nero wird von ihm geschlagen; über das häufige Motiv s. Wendland, De fabellis S. 24. — Auch im Martyrium des Paulus erscheint P., wieder lebendig, dem Nero. [4]) Vgl. die redenden Esel der Thomasakten K. 39. 74. 78. — Mitunter läßt sich noch die Uebertragung von Motiven in diese christliche Literatur nachweisen: Die Geschichte vom geräucherten Thunfisch, den Petrus wieder schwimmen läßt (K. 13), ist eine neue Auflage der Erzählung bei Herodot IX 120; die vom lächelnden Jüngling (K. 11) kehrt im Leben des Apollonios wieder (o. S. 217).

ders im Doketismus und in der modalistischen Auffassung Jesu, der öfter mit Gott Vater gleichgesetzt wird [1], auch in die Verwerfung der Ehe [2].

Die neu entdeckten koptischen Paulusakten [3] folgen zum Teil dem Itinerar der Act, benutzen es aber, um in den gegebenen Rahmen ganz neue Taten und Abenteuer des Apostels einzulegen. In diesem Werke finden wir Stücke wieder, die uns bisher nur aus gesonderter Ueberlieferung bekannt waren: die Theklageschichte, den Briefwechsel des Paulus mit den Korinthiern, das Martyrium des Paulus. Die Geschichte der Thekla knüpft an die Act 13 50 f. berichtete Flucht des Paulus vom pisidischen Antiochia nach Ikonium an. Hier wird Thekla durch die Predigt des Apostels, die Enthaltsamkeit und Auferstehung [4] verkündet, so bezaubert, daß sie sich von ihrem Verlobten Thamyris abwendet. Thamyris bringt Paulus vor den Statthalter und beschuldigt ihn, daß er die Weiber verführe und die Mädchen von der Ehe fernhalte. Thekla weiß sich den Zugang zum gefangenen Apostel zu verschaffen. Paulus wird gegeißelt und aus der Stadt vertrieben, Thekla zum Feuertode verurteilt, aber Gott löscht die Flammen des Scheiterhaufens durch einen wunderbaren Regen [5]. Sie trifft dann nach langem Suchen mit Paulus zusammen und zieht mit ihm nach Antiochia [6]. Hier weist sie die Zudringlichkeiten des vornehmen Alexander ab, der zur Strafe ihre Verurteilung zum Tierkampf herbeiführt. Wieder wird sie auf wunderbarste Weise vor den Tieren gerettet und vollzieht an sich selbst die Taufe, die sie von Paulus bisher vergebens erbeten hatte, indem sie in ein Wasserbassin der Arena springt. Auf Paulus' Geheiß predigt sie in Ikonium und Seleukia.

Nach der Grundschrift, die noch in einigen Rezensionen deutlich nachwirkt, hat Paulus nicht nur von Jünglingen und Jungfrauen die Bewahrung der Keuschheit gefordert, sondern auch die Verheirateten zum Aufgeben der Ehe bestimmt, und Thekla war nach der ältesten Fassung nicht die Braut, sondern die Gattin des Thamyris [7].

[1]) Schmidt S. 24. 91 ff. Schmidts Hypothese, daß der Doketismus K. 20 f. sekundär sei und aus den Johannesakten stamme, ist schwach begründet, vgl. Ficker in Henneckes Handbuch S. 451. K. 38 S. 94 ist das Aegypterevangelium benutzt. [2]) Schmidt S. 162. 25. [3]) Acta Pauli, her. von Schmidt, Lpz. 1904. Der griechische Text der Theklageschichte bei Lipsius-Bonnet I S. 235 ff., wichtig sind die von Gebhardt, Texte u. Unt. XXII edierten lateinischen Uebersetzungen. [4]) Sie stehen in engster Verknüpfung, weil die geschlechtliche Enthaltsamkeit die Voraussetzung der Auferstehung ist. [5]) Hier ist wahrscheinlich die Kroisosgeschichte benutzt (K. 22 vgl. Herodot I 87). [6]) Die Versionen und auch die Ansichten der Neueren gehen auseinander, ob das pisidische oder das syrische Antiochia gemeint ist. [7]) P. Corssen, Z. für neutest. Wiss. IV 27 ff. (Schmidt hat ihn S. 218 ff. bekämpft, aber m. E. nicht widerlegt) und

Die Tatsache, daß auch in den verwandten Akten die Apostel die Ehen zerreißen, und der Parallelismus der Handlungen nötigen dazu, in den Varianten, die die radikale Forderung der Auflösung der Ehe aufstellen, die ursprüngliche Fassung zu erkennen. Der Ansicht des Paulus und der kirchlichen Praxis widerspricht es auch, daß Thekla predigt [1]. Und besonders in manchen Rezensionen zeigen noch die christologischen Aussagen jenen monarchianischen Standpunkt der Petrusakten (S. 337). Die Hypothese, daß hier eine ältere Grundschrift noch durchschimmert, die später nach kirchlichem Geschmack revidiert zu sein scheint, ist auch an diesem Punkte wohl begründet [2], besonders durch die Parallelen anderer verwandter Apostelakten. Dem Theklaroman liegt wahrscheinlich eine sehr alte volkstümliche Legende zugrunde. Die Gründe, mit denen man versucht hat, die Grundschrift noch ins I Jahrh. zu setzen und für glaubwürdig hinzustellen [3], scheinen mir nicht überzeugend. Einige geschichtliche oder topographische Angaben, die sich bestätigen, können sich aus der Provenienz der Legende (südliches Asien) erklären. Die steckbriefartige Beschreibung des Paulus ist eine weit verbreitete literarische Manier [4]. Sehr bemerkenswert sind die Beziehungen zu den Pastoralbriefen. Die rätselhaften Namen, die zur Freude der Apologeten in diesen auftauchen, kehren in den Paulusakten wieder, und von

---

Gött. Anz. 1904 S. 709 f. (dagegen Schmidt, Zusätze zur Ausgabe, Lpz. 1905 S. XLII ff.). [1]) Mit der Missionspredigt liegt es nahe die Taufe verbunden zu denken (vgl. die viel erörterte Stelle Tertullians De bapt. 17). Daß Thekla sich selbst tauft, ist etwas Singuläres. [2]) Corssen, Zeitschrift S. 38 ff., Anzeigen S. 709 f. Von dieser Theologie findet sich in dem fingierten Briefwechsel des Paulus mit der korinthischen Gemeinde so wenig etwas wie von der Verkündigung der Virginität und ihrer engen Verbindung mit der Auferstehung. Wer die Grundschrift von den koptischen Akten unterscheidet, wird daher zweifeln, ob durch Harnack. Sitzungsber. Akad. Berlin 1905 S. 3 ff. die ursprüngliche Zugehörigkeit der Korrespondenz zu den Paulusakten erwiesen ist. Ueber das Martyrium s. Corssen, Z. f. neutest. Wiss. VI 317 ff. [3]) S. Reinach, Thekla, Extrait de la bibl. de vulgarisation du Musée Guimet t. XXXIV, Paris 1910. — Ein erotisches Element im Verhältnis der Thekla zu Paulus ist nur ganz zart angedeutet. — Die Auffassung des Paulus als eines Zauberers, der die Weiber behext, erinnert an eine jonische Novelle vom Sänger Magnes, der die Weiber bezaubert und schließlich von den Männern gelyncht wird (Fr. Hist. graec. I Xanthos Fr. 19). Gewiß war in Asien noch viel von jonischer Novelle am Leben, vgl. S. 336 [4]. 337 [5]. Das Motiv, daß die Frau Männerkleidung anlegt (Thekla K. 40), ist sehr verbreitet. Die Anhänge zur Theklageschichte (S. 270 ff.) erzählen von einem Versuche, die Wunderkraft der Thekla durch Beraubung ihrer Virginität zuschanden zu machen; sie wird durch Versenkung in einen Fels gerettet. Parallelen dazu vermerkt Radermacher, Z. für öst. Gymn. 1909 S. 678. Die Szene der koptischen Akten S. 70. 71 erinnert lebhaft an Apuleius Met. IV 33—35, wo Psyche vom Fels herabgestürzt wird. [4]) S. o. S. 51 und E. Rohde, Roman S. 160 Anm.

ihren Trägern wird sehr Genaues berichtet. Dazu kommt noch, daß die Pastoralbriefe gegen Positionen kämpfen, die in den Thekla-Akten verteidigt werden, Geringschätzung der Ehe und enkratitische Grundsätze, Lehrberuf auch der Frauen. Diese scheinbare Polemik der Briefe gegen die Theklageschichte hat scharfsinnige Forscher dazu verlockt, die Grundschrift des Theklaromanes früher anzusetzen als die Briefe [1]. Aber es scheint mir sehr bedenklich, das ganz analoge Verhältnis der Theklaakten zu Act (Paulusbriefen) und zu den Pastoralbriefen verschieden zu deuten [2]. Ich nehme daher vielmehr Opposition des dem Gnostizismus nahestehenden Autors der Grundschrift gegen das neue Paulusbild der Pastoralbriefe an.

Auch die Grundlage unserer Johannesakten [3] ist ins II Jahrh. zu setzen. Der Verfasser schreibt als Reisebegleiter des Apostels und Augenzeuge seiner Taten. In dem Geheimbericht des Johannes über seinen Verkehr mit dem Herrn K. 87 ff. tritt ein scharf ausgeprägter Doketismus hervor: Die Vielgestaltigkeit der leiblichen Erscheinung Jesu wird an phantastischen Beispielen dargelegt; der (immaterielle) Leib soll der Berührung keinen Widerstand entgegengesetzt haben; seine Fußspuren sollen nicht sichtbar gewesen sein; die Kreuzigung findet nur zum Scheine statt, wie ein unbeteiligter Zuschauer sieht der Herr dem Schauspiele zu und wird dann sofort in den Himmel aufgenommen (K. 97 ff.). Den Lobgesang, den Jesus zum Abschied im Jüngerreigen singt (94. 95), dürfen wir als gnostisch ansprechen; Ogdoas und Dodekas werden darin gefeiert [4].

Die Akten bestehen aus einer Folge von Wundern. Es sind Schauwunder [5], für die eine möglichst breite Oeffentlichkeit gesucht wird; denn durch Mirakel wird die Bekehrung gewirkt. Zur Heilung der alten Weiber (vgl. Petrusakten K. 21) wird die Menge ins Theater von Ephesos zusammengerufen. Der Ton mancher Geschichten erinnert an den zu der Zeit üblichen rhetorischen Aufputz der antiken Novellen. Die Rede des Lykomedes (20) an der Leiche seines Weibes, die mit dem Entschluß des Selbstmordes endet (vgl. 24), ist ganz in der Weise der pathetischen Monologe der sophistischen Romane und

[1]) Leider haben weder Corssen (Zeitschr. S. 42) noch Reinach (a. a. O. S. 5), der auf demselben Standpunkt zu stehen scheint, diese Ansicht genauer begründet. [2]) Lipsius, Apokr. Apostelgeschichten II 1 S. 461 ff., Schmidt S. 200 ff. [3]) Griechischer Text bei Bonnet-Lipsius II 1 p. 151 ff. [4]) Die Deutung der Kreuzigung als Begrenzung aller Dinge (98) erinnert an die Attistheologie (o. S. 180), zu den rechten und linken Kräften (ebenda) vgl. S. 157; die κατωτικὴ ῥίζα (98, vgl. κατωτικὴ φύσις 100) und τὰ ἀτιμίας ἔργα ὕβρεως ἄξια (69) erinnern an das Aegypterevangelium (S. 298 f.). [5]) Sie werden K. 19. 24 als Verherrlichung Gottes betrachtet, vgl. S. 330. — Der wunderbare Einsturz des Artemisaltars K. 42 hat viele Parallelen, s. z. B. die koptischen Paulusakten S. 60 Schmidt. Zum wunderbaren Gedankenlesen K. 46. 56 vgl. S. 308 [1].

der Novellen des Apuleius gehalten; und manche Züge zeigen noch, woher die Farben genommen sind. Die Göttin Dike will er im Jenseits zur Rechenschaft fordern. — Ganz griechisch klingt die Rechtfertigung der göttlichen Verehrung eines Johannesbildes: Nächst Gott dürfe man die Menschen, die unsere Wohltäter sind, Götter nennen (27 vgl. o. S. 123 ff.). Die Rede eines erweckten Toten K. 52 lautet ähnlich wie bei Apuleius Met. II 29. Andere Geschichten verraten die abenteuerliche und ausschweifende, die grellsten Effekte suchende Phantasie der rhetorischen Novelle (o. S. 63), so die vom Vatermörder und Ehebrecher, der sich dann entmannt (48 ff.), oder die von Drusiana (62 ff.), die genaue antike Parallelen hat [1]. Manche Züge scheinen Märchen oder anderen volkstümlichen Erzählungen anzugehören. Die schwankartige Geschichte von der Bannung der Wanzen (60. 61) erinnert an Erzählungen von Schlangenvertreibungen, wie sie auch in der christlichen Literatur vorkommen [2].

Der alte Kern der Andreasakten predigt das Evangelium der Keuschheit und erzählt als Muster die Geschichte der Maximilla, der Frau des Statthalters, die, von dieser Predigt ergriffen, dem Manne den ehelichen Verkehr versagt und allen seinen Versuchen, sie umzustimmen, widersteht [3], vom Apostel, den sie im Gefängnis besucht, bestärkt. Andreas wird zur Strafe als Zauberer gekreuzigt. Das Thema der Petrus- und Paulusakten wiederholt sich hier in anderer Verkleidung [4].

Die in syrischem Original und daraus geflossener griechischer Uebertragung erhaltenen Πράξεις des Thomas geben eine lose Folge von ἀρεταί, die der Apostel in Indien ausführt. Die absolute Forderung der Keuschheit steht im Mittelpunkte seines Wirkens. Bei der Hochzeit der Königstochter besingt Thomas die himmlische Hochzeit und bestimmt das neuvermählte Paar zur Enthaltsamkeit. — Dem Kanzler Charisios macht er sein Weib Mygdonia abspenstig. Sie findet den Zugang zum gefangenen Apostel, der sie tauft. Im Kerker singt Thomas den gnostischen Hymnus von der Erlösung (o. S. 181). Endlich bekehrt Thomas auch die Königin Tertia und ihren Sohn Vazan nebst Frau. Der als Zauberer verurteilte Apostel erleidet das Martyrium. — Der Geschlechtsverkehr und die Ehe

[1]) De fabellis S. 14[3]. Die Effekte häufen sich in der Geschichte von Drusiana: Leichenschändung, wunderbares Strafgericht, Totenerweckungen.
[2]) Radermacher a. a. O. S. 676 f. [3]) Eine sehr bedenkliche Geschichte, die in unseren Berichten unterdrückt ist, kennen wir durch Euodius: Maximilla legt nachts eine Magd an ihre Stelle. [4]) In der späteren Erzählung von Andreas (II 1 S. 65 ff. Bonnet) ist benutzt ein altes Märchen von Menschenfressern, die die Fremden durch Zauber des Verstandes berauben und zum Mahle mästen; s. S. Reinach, Cultes, mythes et religions I 295 ff., Reitzenstein, Wundererzählungen S. 131 ff.

werden in abschreckenden Farben als Grund alles Uebels und der Verdammnis gezeichnet[1]. Wohin sich die Phantasie der in Askese umgeschlagenen Sinnlichkeit verirren kann, zeigen die Geschichten von Frauen, die von unzüchtigen Dämonen gepeinigt werden, oder von dem Jüngling, der, gläubig geworden, seine Geliebte ermordet, da sie das Gelübde der Keuschheit nicht leisten will. Die verlassenen Männer schildern ihre Liebesqual, und verhaltene Sinnlichkeit äußert sich oft in der gehobenen Sprache der Erotik (46. 91. 100). Aus antiken Märchen und Novellen sind manche Züge übernommen: Thomas erweckt einen Jüngling vom Tode, den ein Drache, der dasselbe Mädchen geliebt hatte, tötete[2]. Die Jenseitsschilderungen, die ein vom Tode erwecktes Mädchen zur Warnung und Besserung der Hörer gibt, sind in der Art der Petrusapokalypse gehalten (55 ff.). 148. 167[3] werden die Dämonen erwähnt, die Tribut fordernd den Verstorbenen den Weg zum Himmel sperren (o. S. 157. 171).

Der enkratitische Standpunkt, der in der Verwerfung der Ehe gipfelt, tritt in den Thomasakten noch in seiner ursprünglichen Strenge hervor; in den andern Apostelakten ist er mehr oder weniger gemildert. Mit der Auffassung der Gemeinschaft mit Christus als Ehe wird voller Ernst gemacht. Die irdische Ehe ist damit ausgeschlossen; sie wäre Ehebruch und Hurerei. Darum muß die irdische Ehe zerrissen werden, ehe die himmlische eingegangen wird[4]. Sicher sind diese Anschauungen getragen von der damals durch die Welt gehenden Propaganda der Enthaltsamkeit (o. S. 236 ff.), aber auch von der Vorstellung der Gottesgemeinschaft als Geschlechtsgemeinschaft, die, oft sinnlich realistisch gefaßt, besonders mit den orientalischen Kulten sich verbreitete[5]. Zu dieser asketischen Richtung, die die Kirche bald ausgeschieden oder doch nur nach Abweisung ihrer radikalen Konsequenzen und in ihrer Vergeistigung fortgesetzt hat, treten noch in der Tauf- und Abendmahlspraxis singuläre Sonderriten, die den Abstand vom Vulgärchristentum bestätigen.

[1]) K. 27 ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος, 129 ἄρρεν τε καὶ θῆλυ, 148 τὸ ἐντὸς ἐκτὸς πεποίηκα καὶ τὸ ἐκτὸς ἐντός, K. 14 τὸ ἔσοπτρον τῆς αἰσχύνης ἀπ' ἐμοῦ ἀφῄρηται καὶ οὐκέτι αἰσχύνομαι ἢ αἰδοῦμαι, ἐπειδὴ τὸ ἔργον τῆς αἰσχύνης καὶ τῆς αἰδοῦς ἐξ ἐμοῦ μακρὰν ἀπέστη. dann die πικρία als Folge der Ehe sind Reminiszenzen des Aegypter-Evangelium (o. S. 298 f., Reitzenstein S. 137). [2]) Radermacher S. 676 handelt von der Verbreitung des Motives und hebt hervor, daß dem Apostel, der die irdische Liebe bekämpft, die Rolle des Helfers der Liebenden schlecht ansteht. — Eine Vision hat Thomas zu der Stätte geführt, wo er den toten Jüngling findet; dieser hat eine ähnliche Vision gehabt (K. 29. 34). Zum Motiv der Doppelvision vgl. S. 327 f. [3]) Hier gehen die beiden Rezensionen auseinander. An der ersten Stelle ist W, an der zweiten B vom Häretischen purgiert. [4]) Vgl. Burkitt, Urchristentum im Orient (deutsch von Preuschen), Tüb. 1907 S. 85 ff. [5]) Reitzenstein S. 142 ff.; O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos, Lpz. 1911.

Mit der erbaulichen Tendenz verbindet sich in den Apostelgeschichten des II Jahrhunderts das Bestreben, die Leser zu unterhalten. Die Anleihen bei der antiken Novellistik ließen sich in einigen Fällen noch nachweisen. Die verbreiteten Geschichten von Wundermännern (S. 325) haben die Anlage gewiß beeinflußt. Das Teratologische gehört zum Charakter dieser Schriften. Die Wiederholung weniger gleichartiger Motive in den verschiedenen Akten zeigt, wie arm die Phantasie ist, die die Erzählungen geschaffen hat. Und ein Schema kehrt, von den Johannesakten abgesehen, überall wieder: Keuschheitspredigt, Bekehrung der Frauen, Zorn der Männer, die vergebens ihr Recht fordern, Einkerkerung der Apostel und heimlicher Besuch der Frauen bei ihnen, Verurteilung wegen Magie, Martyrium, Erscheinungen oder Wundertaten der Verstorbenen. Es ist derselbe Typus des Thaumaturgen, nach dem alle Apostel gezeichnet sind.

Der Anlage des antiken Romanes ist der Clemensroman nachgebildet, der in seiner Urgestalt wohl noch dem II Jahrh. angehört. Die Tücke des Schicksals reißt eine Familie auseinander, läßt die Getrennten mannigfache Gefahren und Abenteuer bestehen, auf die aber die Wiedervereinigung und die (in diesem Falle vielfache) Wiedererkennung folgt. Das ist das übliche Schema des griechischen Romanes, der vor allem durch Buntheit des Stoffes fesseln will und der in der losen Folge der Abenteuer durch immer neue Verwickelungen beliebig gedehnt werden kann. Auch manche Einzelerzählungen des Clemensromanes sind nach älteren Mustern gestaltet. Ein starker Einschlag aus der Simon Magus-Sage und theologische Disputationen, die in den weiteren Bearbeitungen besonders bereichert und umgestaltet wurden, kamen hinzu.

XIII
BRIEFE

1 Briefe des Paulus

Das Evangelium und die paulinischen Briefe bilden den Kern des neutestamentlichen Kanons; neben den Evangelisten, die, von Joh abgesehen, wesentlich die Tradition der Gemeinde wiedergeben und mit ihrer Person hinter der Ueberlieferung, an die sie gebunden sind, zurücktreten, steht die große Persönlichkeit des Paulus mit seinen ganz individuell gehaltenen Briefen. Durch deren Aufnahme

in den Kanon ist die Bedeutung seiner Wirksamkeit von der Kirche anerkannt worden. Durch Austausch müssen paulinische Briefe früh über die Grenzen der Gemeinde hinaus, für die sie bestimmt waren, verbreitet sein. Schon Clemens Romanus benutzt mehrere Briefe des Paulus und beruft sich auf seine apostolische Autorität. Die Act kennen einige paulinische Briefe (s. S. 319[2]), und II Petr 3 15. 16 wird eine Sammlung bezeugt. Von den johanneischen Briefen abgesehen, sind alle katholischen Briefe des NT mehr oder weniger durch das Muster der paulinischen beeinflußt. Das erklärt sich nur, wenn es frühzeitig kleinere Sammlungen gab. Nach diesem Vorbilde wird, als Ignatius in Rom den Märtyrertod erlitten hat, die Sammlung seiner Briefe veranstaltet sein, die Polykarp in einem uns erhaltenen Schreiben der Gemeinde von Philippi übersendet. Marcion hat dann zuerst die Briefe des Paulus, die er zur Grundlage seiner Theologie gemacht hatte, als gleichwertig neben das Evangelium gestellt. Wenn, wie es scheint, die Großkirche durch Marcions Vorgehen und durch den Gegensatz zu seiner tendenziösen Ueberarbeitung des Paulus-Textes zur stärkeren Betonung der Autorität des Paulus geführt wurde, so war doch die Aufnahme seiner Briefe unter die heiligen Schriften nur ein weiterer Schritt in der wachsenden Geltung, die er sich erobert hatte, und die apostolische Autorität des Kanons wurde gegenüber den zweifelhaften und anfechtbaren Ansprüchen mancher Schriften auf diesen Titel wesentlich durch den Namen Paulus getragen und verbürgt.

Nach den Ausführungen des muratorischen Kanons hätte Paulus nach der Regel seines Vorgängers Johannes (Apoc) nur an sieben Gemeinden geschrieben; im Grunde aber rede er die eine über den ganzen Erdkreis verstreute Gemeinde an [1]; die an einzelne Personen, Philemon, Titus, Timotheus gerichteten Briefe seien zu Ehren der katholischen Kirche und zur Ordnung der Kirchenzucht für heilig erklärt worden [2]. — Wir sehen schon hier, wie die Sammlung und Kanonisierung der Briefe sofort ihr reines und unbefangenes Verständnis zu trüben beginnt. Sie sind jetzt über ihre besonderen geschichtlichen Bedingungen und Voraussetzungen hinaus zu einer allgemein literarischen Größe erhoben worden, und sie werden als eine literarische Einheit betrachtet, wie ja auch von der Kirche der Komplex der Schriften, mit denen sie jetzt verbunden sind, als einheitliches Buch angesehen wird, das von gleichen Anschauungen beherrscht ist und dieselbe eine Lehre darlegt. Die Briefe dienen jetzt

[1]) Tertullian c. Marcionem V 17: *cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam.* [2]) Die heilige Siebenzahl schon schließt diesem Autor die Ansprüche anderer Briefe auf Abfassung durch Paulus aus. Aehnlich spekuliert Irenäus über die Vierzahl der Evangelien.

der Erbauung der gesamten Christenheit und der Feststellung der echten apostolischen Lehre. Es wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sie zu dem Zwecke, zu dem die Kirche sie jetzt benützt, auch von Paulus selbst geschrieben seien.

Ueber der kirchlichen Schätzung der paulinischen Briefe ist vielfach das Bewußtsein dafür verdunkelt worden, daß sie ursprünglich nicht Literaturprodukte im strengsten Sinne gewesen sind, sondern wirkliche Briefe, entsprungen aus der Sorge des Apostels für seine Gemeinden, bestimmt sie zu beraten und zu leiten, durchflochten von einer Fülle der Beziehungen auf die konkreten Verhältnisse der Gemeinde und auch auf die persönliche Lage des Verfassers — Beziehungen, die oft so schwer zu deuten sind, weil die Voraussetzungen der Briefe, die wir zum vollen geschichtlichen Verständnis nötig hätten, erschlossen und erraten werden müssen; an dem schwierigsten der Briefe, II Cor, kann man sich das am besten klar machen. Die Gründe für Wahl und Folge der Themata sind nicht immer aufzuhellen; I Cor waren sie zum Teil durch einen Brief der Gemeinde an Paulus gegeben. Aus der aktuellen Haltung der Briefe ist vieles zu erklären, und der Abstand, der sie von literarischen Episteln trennt, die schon bei der Abfassung für buchhändlerische Publikation bestimmt waren, darf nicht übersehen werden [1]. Dennoch geht Deißmann [2] zu weit, wenn er den paulinischen Briefen jeden literarischen Charakter abspricht, und er überschätzt den Wert der aus den Papyri bekannt gewordenen Alltagsbriefe für das Verständnis des Wesens der Paulusbriefe. Gewiß ist aus allen Urkunden hellenistischer Sprache hier und da etwas für den Sprachgebrauch des Paulus zu lernen, und gewiß erläutern wirkliche antike Briefe die Art, wie Paulus im Eingange und am Schlusse der Briefe die feste Formensprache, die auch dies Gebiet beherrscht, zugleich benutzt und christianisiert [3]. Aber die Grenzlinie zwischen echtem Brief und literarischer Epistel darf nicht zu scharf gezogen werden. Die Frage, ob ein Brief zur Literatur gerechnet werden darf oder nicht, fällt nicht zusammen mit der Frage, ob er buchhändlerisch publiziert ist oder nicht; auch Gehalt und Stil kommt in Frage.

[1]) Aber auch in literarischen Briefsammlungen (Seneca, Plinius, Hieronymus) finden sich Stücke, die die intimsten Reize des wirklichen Briefes entfalten und gerade darum nach Ansicht der Verfasser auf ein weiteres Publikum zu wirken fähig waren. Sieht man das als Mache an — Seneca hat sicher bei manchen Briefen an niemand als an den einen Adressaten Lucilius gedacht —, nun dann nenne man auch die Haltung dessen, der gebildet genug ist, um im Briefe unliterarisch zu schreiben, Pose und Kunst. [2]) Bibelstudien S. 189 ff., Licht vom Osten[2] S. 100 ff., Paulus, Tüb. 1911 S. 5 ff. (Anzeige von Schwartz, Gött. Anzeigen 1911 S. 657 ff.). [3]) Beilage 15.

Im Altertum sind die Grenzen zwischen privatem Schriftstück und Literatur viel fließender als in den Zeiten des Buchdruckes, und es ist wichtig, auch für die altchristliche Literatur, sich die verschiedenen Stufen der Publizität zu einer Zeit, wo es noch keine mechanische Vervielfältigung gab, gegenwärtig zu halten [1]. Man kann sich diese Stufen und die dadurch bedingte Verschiedenheit des Stiles an Ciceros Briefen klar machen. Dem intimsten Freunde Atticus gegenüber gibt er sich ganz naiv in unbeschränkter Freiheit. Der Ton der anderen Briefe ist sehr verschiedenartig und nicht immer der freie und natürliche des echten Briefes. Bei manchen Briefen rechnet Cicero auf Mitteilung an andere, oder er bestimmt, daß sie von anderen gelesen werden und bei mehreren zirkulieren sollen. Er gibt sich dann oft so, wie er an der Oeffentlichkeit erscheinen möchte [2]. Der Kenner fühlt schon aus wenigen Sätzen an der Nuancierung des Stiles die Bestimmung des Briefes heraus. Manche sind ganz rhetorisch stilisiert.

So hebt auch Ton und Haltung die Briefe des Paulus auf ein höheres Niveau. Schon die liturgische Umrahmung ist bezeichnend. Paulus redet in den Gemeindebriefen nicht als Privatperson, sondern als Seelsorger und Leiter der Gemeinde. Die Betonung des Apostolates im Eingang schon gibt den Briefen eine besondere Bedeutung [3]. Paulus weiß gelegentlich seine Autorität stark geltend zu machen [4], beruft sich auf den Geist, der seine Anweisung eingegeben hat, oder auf den, der ihm seinen Beruf aufgetragen hat (I Cor 7 40 14 37 I Thess 4 15). Aus I Thess 5 27 ersehen wir, was auch an und für sich selbstverständlich wäre, daß die Briefe zum Vorlesen in der Gemeinde bestimmt waren und auf diese Weise bekannt gemacht wurden. Paulus' Gegner kennen und kritisieren sie II Cor 10 10.

---

[1]) Die Lehrschriften des Aristoteles waren nur in wenigen Exemplaren in der Schule verbreitet und nicht zur Edition bestimmt; durch die Ausgaben im I Jahrh. v. Chr. wurden die meisten erst Literatur im strengen Sinne des Wortes und wandelten völlig das bisherige Bild von der Schriftstellerei des Philosophen. Die Rhetorik des Auctor ad Herennium ist Kollegheft, das, einem Mitschüler gewidmet, erst später unter Ciceros Namen verbreitet wurde. Schulhefte kursierten vielfach in kleinerem Kreise. Quintilians kleinere Deklamationen beruhen auf Nachschriften. Nicht wenige Autoren klagen, daß ihre Konzepte oder stenographisch nachgeschriebenen Vorträge verbreitet wurden. Oft ist nur Vorlesung, nicht Edition, das Mittel der Publizität. Manche Sophisten edieren, um ihr Reportoire nicht zu verringern, ihre Vorträge nicht. [2]) Ad fam. XV 21, 4 *aliter scribimus quod eos solos, quibus mittimus, aliter quod multos lecturos putamus.* [3]) Daß der Apostolat Phil und Phm nicht geltend gemacht wird, paßt zu Ton und Haltung dieser Briefe. [4]) I Cor 5 3 4 21 II Cor 13 2. Er weiß, daß er im Namen des Herrn befehlen kann: I Cor 7 6. 25 II Cor 8 8 I Thess 2 7. Gelegentlich macht er die Sitte der anderen Gemeinden zur Norm: I Cor 11 16 14 33.

Gal ist an die Gemeinden Galatiens gerichtet, soll also zirkulieren. Col 4 15. 16 wird Austausch des an die Kolosser und des an die Laodicener gerichteten Briefes und Verlesung in beiden Gemeinden gewünscht. Auch wenn Col unecht ist, wird dadurch doch ausdrücklich der Weg der Verbreitung solcher Briefe angegeben. Natürlich ist die Haltung und auch der Inhalt solcher Briefe schon auf diese Form der Publikation berechnet [1]; das geschriebene Wort wird schon aus dieser Rücksicht der lebendigen Rede angenähert sein. Solche Briefe an Gemeinden sind nicht vergleichbar mit dem vergänglichen Alltagsgekritzel der Papyri. Wohl aber lassen sich vergleichen die Briefe, die Epikur an die Gemeinden seiner Jünger gerichtet hat [2]. Daß es solche Korrespondenz auch zwischen jüdischen Gemeinden gegeben hat, unterliegt keinem Zweifel [3], und natürlich wollen solche Schreiben höheren literarischen Ansprüchen genügen; sie tragen eine Art öffentlichen Charakters an sich.

Die Haltung der paulinischen Briefe läßt sich nicht mit einer allgemeinen Formel charakterisieren. In der Verschiedenheit ihrer Nuancierung, für die Cicero und Epikur in anderer Art Beispiele bieten, zeigen sie den inneren Reichtum und das schriftstellerische Geschick dessen, der sie geschrieben hat. Den unliterarischen Briefen steht am nächsten der kurze Brief an Philemon. Der Inhalt des Briefes ist ein ganz persönliches Anliegen. Paulus führt dem Philemon den entlaufenen Sklaven Onesimos wieder zu und will ihm eine liebevolle Aufnahme sichern. Das innige Verhältnis zu seinem Mitarbeiter Philemon und die Liebe, die dieser auch sonst den Heiligen bewährt hat, gibt Paulus die Zuversicht, daß es nur einer Bitte bedarf, um Gehör zu finden. Als alter Mann und als Gefangener Christi Jesu bittet er; schon das muß Philemon rühren. Und er bittet für einen, der ihm wie ein Kind ans Herz gewachsen ist. Onesimos ist inzwischen Christ geworden, und darum gehört er nun Philemon doppelt an; er ist ihm nicht nur leibeigen, sondern sein

[1]) Es ist nützlich, die Briefe auch nach dem Gesichtspunkte zu lesen, was aus dieser Rücksicht gesagt oder nicht gesagt ist (Unterdrückung von Namen), vgl. Lietzmann zu II Cor 8 18. Welchen Wetteifer mußte die lobende Anerkennung von Personen oder Gemeinden beim Vorlesen wecken! [2]) H. Usener, Epicurea, Lpz. 1887 S. 135. Wir kennen vier Titel, alle in der Art des 1. gebildet: Πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ φίλους. Leider ist vom Inhalt wenig bekannt; aber in einem Bruchstück verteidigt Epikur die Unabhängigkeit seiner Lehre von Nausiphanes. Die Polemik eines alten Kunstrichters (Demetrios Περὶ ἑρμηνείας § 231), der Briefe, die Sophismen und Physiologie enthalten, nicht als Briefe gelten lassen will, ist sicher gegen Epikur gerichtet. [3]) Wie man auch über die II Makk eröffnenden Briefe urteilen mag, brieflichen Verkehr zwischen jüdischen Gemeinden setzen sie voraus. — Auch die Erlasse hellenistischer Könige und Beamten haben oft Briefform, die also auch hier für publizistische Erzeugnisse benutzt wird.

lieber Bruder im Herrn. Und freudig soll Philemon den Wunsch erfüllen. Den materiellen Schaden, der dem Freunde zugefügt ist, will Paulus ersetzen, das gibt er schriftlich; aber Philemon kann's ja auch aufrechnen auf das, was er Paulus schuldet. Der freudige Ausblick auf ein baldiges Wiedersehen im Hause des Philemon ist gewiß auch geeignet, den Freund willfährig zu stimmen. — Gewiß ein ganz intimes und persönliches Schreiben, ganz individuell in der Zartheit des Empfindens. Die rechtliche oder autoritative Behandlung der Frage wird abgewehrt. Die Beziehungen der drei Menschen sind erwärmt und durchleuchtet nur von der Liebe, die sie unter sich und im Herrn verbindet. Das Anerbieten des Schadenersatzes läuft in eine Wendung aus, die dem Freund gestattet, es nicht ernst zu nehmen, falls er sich dadurch verletzt fühlen sollte. Der Fall wird gar nicht geschäftlich behandelt, sondern auf die Höhe christlicher Sittlichkeit erhoben, deren Grundsätze sich in ihm bewähren sollen.

An Gal sei noch die individuelle Haltung paulinischer Gemeindebriefe erläutert. Wie persönlich ist gleich die Ausgestaltung der Adresse: Die Apostelwürde wird nicht nur betont, sondern gegen die Art, wie sie in galatischen Kreisen von menschlichem Ursprunge oder menschlicher Vermittelung hergeleitet wurde, wird energisch protestiert. Daß er auch im Sinne aller Christen seiner Umgebung schreibe, wird hervorgehoben, um die Möglichkeit einer anderen Auffassung des Evangeliums von vornherein auszuschließen. Dann das kühle ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας ohne einen sonst üblichen Zusatz, der das innere Verhältnis des Schreibers zu den Adressaten andeutete. Dann die besondere Erweiterung des Grußes durch die Aussage, daß Christus sich hingegeben hat, um uns aus dem gegenwärtigen bösen Weltlauf herauszureißen. Man fühlt heraus, in Galatien ist böse Zeit. Und nach dieser schwülen Stimmung des Präskriptes, in dem man schon den Donner rollen hört, der Blitzstrahl, das doppelte Anathem gegen jeden, der ein anderes Evangelium verkündet. Nun eine ruhigere durch die freundliche Anrede ἀδελφοί eingeleitete historische Darlegung [1], die die Selbständigkeit und Göttlichkeit seines Evangeliums erweisen soll: Durch Offenbarung Jesu Christi hat er es empfangen; er hat sein (schon vorher verkündetes) Evangelium nicht etwa bei seinem Aufenthalte in Jerusalem von den Aposteln entlehnt; diese haben sein gesetzesfreies Evangelium

[1]) Sie ist in allen Einzelheiten zugespitzt auf die Widerlegung der Angriffe der Judaisten. Die Schwierigkeiten der Exegese beruhen darauf, daß der Brief sie als bekannt voraussetzen muß, wir sie z. T. nur erschließen und hypothetisch rekonstruieren können. — Nur 2 3 ff. wird die Erregung des einst geführten Kampfes wieder lebendig; sie verrät sich in den Anakoluthen.

bei seinem zweiten Aufenthalte in Jerusalem anerkannt, und Paulus hat seinen Standpunkt Petrus gegenüber behauptet (die Hauptakzente 1 12. 20 2 1. 2. 6. 7)[1]. In der Erzählung des letzten Ereignisses zittert noch die Heftigkeit des Konfliktes mit dem heuchlerischen Petrus in der Erregung des Tones nach, die sich in den überstürzenden Fragen 3 1—5 fortsetzt. Nachdem er durch sie den Galatern ihre eigene Erfahrung der Glaubensgerechtigkeit als des Kernes des Evangeliums ins Gedächtnis gerufen hat, beweist er sie schriftgemäß in lehrhafter Ausführung, teils durch rabbinische Exegese, teils, mit dem ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω 3 15 sich zu den Galatern herablassend, durch den Erweis der Gültigkeit der Gottesverheißung an Abraham aus dem Vergleich mit dem menschlichen Testamente. Alles wird dahin zusammengefaßt, daß der Glaube und die Christusgemeinschaft sie zu Erben der Verheißung und vom Gesetze freigemacht hat. Dann wird wieder in »menschlichem« Vergleiche ausgeführt, daß die vorchristliche Menschheit (jüdische und heidnische)[2] unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου geknechtet ist, Christus die Freiheit gebracht hat. Die judaisierende Neigung der Galater bedeutet einen Rückfall in die vorchristliche Periode. In den unverbundenen, Schlag auf Schlag treffenden Sätzen 4 9—11 malt sich die steigende Erregung. Gewaltsam unterdrückt er sie und springt über zur herzgewinnenden Mahnung, beginnend mit dem rührenden γίνεσθε ὡς ἐγώ, ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν, οὐδέν με ἠδικήσατε und der wehmütigen Erinnerung an die Zeit der ersten Liebe mit ihrem ganzen Ueberschwange. Wie eine Mutter leidet er abermals um sie Geburtswehen. Er möchte bei ihnen sein und seine Stimme wechseln, bis er den rechten Ton trifft.

Wieder folgt rabbinische Exegese zum Beweise des Satzes, daß sie durch Christus Kinder der Freiheit geworden sind. Die Beschneidung beraubt sie der Christenfreiheit und bringt sie unter das ganze Gesetz. Dann kurze herzbewegende Sätze und der sarkastische Wunsch: Möchten, die euch verstören, sich doch gleich verschneiden lassen. Da drängt sich ihm die Besorgnis auf, daß die Predigt der Christenfreiheit mißverstanden und zum Deckmantel fleischlicher Zügellosigkeit und des Rückfalls in heidnische Laster mißbraucht werden könnte. Darum die ausgeführte Antithese zwi-

[1]) 2 14 ff. ist die Widerrede gegen Petrus mit der Ansprache an die Galater m. E. ähnlich verquickt, wie die Reden bei Johannes in Selbstbetrachtungen des Autors auslaufen. [2]) Die besondere Situation bringt es mit sich, daß Paulus hier Heidentum und Judentum näher rückt als sonst und unter den gemeinsamen Begriff der Knechtung unter die στοιχεῖα faßt. Der singuläre Terminus erklärt sich nur aus dieser aktuellen Tendenz. Zahns Versuch, diese so charakteristische Nüance dem Lehrsystem zum Opfer zu bringen, scheitert schon an dem πάλιν 4 9.

schen Fleischeswerken und Geistesfrüchten und die paränetischen Sätze. Endlich greift er selbst zur Feder (6 11), um den ihm entfremdeten Galatern persönlich so nahe wie möglich zu kommen, und faßt, mit großen Lettern schreibend, noch einmal alles in lapidaren Sätzen zusammen. Sehr individuell ist wieder gestaltet der Wunsch des Friedens und Erbarmens für die, die nach dieser Regel wandeln (von den andern sagt er sich los) und für das Israel Gottes (im Gegensatz zu den Judaisten). Und nochmals kommt der unnachgiebige Ernst V. 17 zum Ausdruck: Hinfort mache mir niemand Mühen; denn Jesu Malzeichen trage ich an meinem Leibe, d. h. die um Jesu willen erlittenen Mißhandlungen beweisen seine Zugehörigkeit zu ihm und widerlegen jeden, der die Wahrheit seines Evangeliums bestreitet. Dann erst der übliche Segenswunsch am Schlusse.

Eine Exegese, die sich zum Ziele setzt, den Inhalt dieses Briefes in eine planvolle Disposition zu fassen und von logischen Gesichtspunkten ihn als Einheit zu begreifen, geht in die Irre. Nur aus dem Anlaß des Schreibens, aus Paulus' Beziehungen zu den galatischen Gemeinden, aus seinen Erfahrungen ist die Folge der Themata, der Wechsel der Stimmung und des Tones zu begreifen. Aber es ist auch zu beachten, daß der Brief Gedankengänge enthält, die nicht erst aus seiner aktuellen Situation erzeugt sind. Die Ausführungen über das Verhältnis von Glauben und Gesetz, der allegorische Beweis für die Freiheit vom Gesetze (auch die geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zur Urgemeinde) waren Themata, die Paulus oft durchdacht hatte. Sie sind dem gegenwärtigen Zweck angepaßt, aber sie waren schon früher geformt, geformt nicht für den Brief, sondern für Lehre und Unterweisung. Die Briefe sollen ein Ersatz sein für den persönlichen Verkehr mit der Gemeinde und für die lebendige Sprache. Ihre Gedanken hat vielfach der Missionar, der Paränetiker, der theologische Denker Paulus gebildet, ehe der Briefschreiber sie benutzte und reproduzierte; sie stammen aus einer Sphäre, die mit den Bedingungen und Voraussetzungen des Briefes nicht notwendig gegeben ist, und sie sind bestimmt, Gemeingut der Christenheit, d. h. einer breiteren Oeffentlichkeit zu werden.

Am meisten erhebt sich der Römerbrief über die Beschränkung des Briefes und nähert sich der literarischen Publizistik. Diese Haltung des Briefes erklärt sich aus seinem Zweck [1]. Paulus ist auf der Reise nach Jerusalem, die Kollekte zu überbringen. Sein Missionswerk in der griechischen Welt sieht er als vollendet an (vgl. S. 244). Von Jerusalem will er, was er schon lange sehnsüchtig begehrt hat, nach Rom reisen und dort einen neuen Stützpunkt für die Mission im Westen gewinnen (15 19—29 1 13). Für seine weltumspannenden Pläne

[1]) S. A. Jülicher in J. Weiß' Schriften des N. T. II² S. 217 ff.

ist es von größter Wichtigkeit, in Rom festen Fuß zu fassen, und in dem Schreiben sucht er die Fühlung mit der bedeutenden, aber ihm noch unbekannten Gemeinde. Als den zum Apostelamt unter allen Heiden Berufenen stellt er sich vor. Darum treibt ihn die Pflicht, auch in Rom das Evangelium zu verkünden (1 1. 5. 15 15 16). Seinen Grundsatz, nicht auf fremdem Boden zu bauen (15 20), meint er durch sein Auftreten in Rom nicht zu verletzen. — Paulus setzt voraus, daß der Gemeinde seine Wirksamkeit bekannt, aber auch daß sie ihr im Lichte der Verdächtigungen und Entstellungen seiner jüdischen und judenchristlichen Gegner dargestellt ist. Er wehrt sich gegen Feinde, die ihm den Grundsatz in den Mund legen: »Laßt uns Böses tun, damit Gutes daraus komme; lasset uns in der Sünde verbleiben, damit die Gnade sich vervielfältige« (3 8 6 1. 15), die ihm vorwerfen, daß er das Gesetz vernichte (3 31). Er versichert, wie sehr er noch mit seinem Herzen an seinem Volke hängt (10 1). Die Verhältnisse der Gemeinde sind auch Paulus nicht ganz unbekannt; seine Ermahnungen zu Eintracht und Frieden greifen in den Gegensatz der Starken und der irgendwie judaistisch beeinflußten Schwachen ein (14 1 ff.). Auf die Bedeutung, die das Beispiel der römischen Gemeinde für die ganze Christenheit hat, weist er 1 8.

Die Ausführungen des Paulus gehen weit hinaus über die Rechtfertigung seines Standpunktes. Er entwickelt erschöpfend Inhalt und Wesen seines Evangeliums im Verhältnis zu Gesetz und Judentum und den Plan der Heilsgeschichte. Die Gemeinde soll wissen, was und wie er predigt. So will er das Vertrauen der fremden Gemeinde gewinnen und sicher stellen vor der Erschütterung durch die Angriffe seiner Feinde. Gegen den Schluß meint er schon so festen Boden gewonnen zu haben, daß er 15 30 bitten kann, ihm durch Fürbitte zu helfen, damit er in den von den ungläubigen Juden ihm drohenden Gefahren bewahrt bleibe und seine Dienstleistung der jerusalemischen Gemeinde willkommen sei. Er fühlt sich schon so einig mit der Christenheit in Rom, daß er 16 17 ff. warnt vor Leuten, die aus gemeinen Motiven Spaltungen und Aergernisse schaffen. Offenbar fürchtet er, daß die feindlichen Agitatoren und Friedensstörer, sobald sie von seinen römischen Plänen hören, ihm auch in Rom das Feld streitig machen werden.

Diese Warnung gehört freilich K. 16 an, das man gewöhnlich für ein an eine asiatische Gemeinde (Ephesus) gerichtetes, später mit Rom irrig verknüpftes Stück ansieht. Aber so gesichert, wie man jetzt fast allgemein annimmt, ist diese Hypothese nicht [1]. Wäre sie richtig, so könnte K. 16 jedenfalls nicht ein vollständiger Brief,

[1]) s. Lietzmanns Exkurs zu Rom 16 24 und Jülicher in seiner Erklärung bei Joh. Weiß [2] S. 323 ff.

sondern nur der Schluß eines solchen sein [1]. Die Zugehörigkeit dieses Abschnittes zu Rom hat man besonders bestritten, weil er eine Uebersiedlung einer großen Zahl asiatischer Christen nach Rom voraussetzen würde. Aber bei der damaligen Beweglichkeit der Bevölkerung und dem Zuge nach dem Westen darf es nicht als unmöglich bezeichnet werden, daß Paulus an 26 ihm bekannte Christen Roms Grüße bestellen konnte [2]. Daß er geflissentlich sie alle erwähnt und ihre Verdienste hervorhebt, ist aus dem Zweck des Briefes verständlich. Er betont absichtlich alle Beziehungen, die ihn schon mit Rom verbinden; bei den Genannten kann man sichere Kunde von seiner Evangelisation erhalten. Daß die Warnung vor den Agitatoren auch in Rom ihren guten Zweck haben kann, ist schon hervorgehoben; der Gruß von allen Gemeinden 16 16 scheint für ein Schreiben an die Römer, das den Uebergang nach dem Westen vorbereiten und die Gemeinde Roms mit der östlichen Kirche zusammenschließen will, recht passend [3].

Jülicher nennt Rom die Haupturkunde der paulinischen Religion, das Glaubensbekenntnis des Paulus. Gewiß, daß er dies Bekenntnis gerade in Rom ablegt, erklärt sich aus dem besonderen Anlaß und Zweck des Schreibens. Aber die Art, wie er es tut, Umfang und Gehalt des über den gegebenen Rahmen weit hinausgehenden Briefes, der fast zur Lehrschrift auswächst, ist bestimmt durch

---

[1]) Dann läßt sich die Verbindung beider Briefe nicht so leicht erklären, wie Deißmann, Licht vom Osten[2] S. 170 meint; auch stammt die Sammlung der Paulusbriefe nicht aus dem Konzeptbuch des Apostels! [2]) Möglich, daß einige dieser Personen ihm nicht persönlich, sondern durch die Korrespondenz mit seinen Getreuen in Rom bekannt waren. [3]) I Cor 16 20 II Cor 13 12 werden nur Grüße von allen Gliedern der Gemeinde bestellt. Die längere ältere Ausgabe von Rom schloß 16 23 mit dem Segenswunsch ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν· ἀμήν. Marcion ließ K. 15. 16 fort und schloß 14 23. Um dem Brief einen passenden Abschluß zu geben, wurde 14 23 die unpaulinische (marcionitische) Doxologie angefügt, die dann auch in die vollständigen Ausgaben ans Ende 16 25 versetzt wurde, s. P. Corssen, Z. für neutest. Wiss. X 1 ff. Der Grund, warum Marcion den Brief verstümmelte, scheint mir noch erkennbar. In demselben Zweige der Ueberlieferung, der die Doxologie 14 23 setzt und damit voraussetzt, daß hier der Brief schloß, ist 1 7. 15 ἐν Ῥώμῃ gestrichen (1 7 lautet τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις). Marcion war von derselben Anschauung, wie wir sie im muratorischen Kanon vorfanden (S. 343), beherrscht, daß Paulus die Briefe für die gesamte Christenheit bestimmt habe; ihr hat er in der gewaltsamen Textgestaltung Ausdruck gegeben. Die Personalien K. 15. 16 schienen ihm zur Erbauung weniger geeignet. Warum er nicht lieber 15 13 schloß, kann ich freilich nicht erklären. Jedenfalls ist aus der willkürlichen marcionitischen Rezension nicht zu schließen, daß der Brief schon vorher in anderer Gestalt als der uns überlieferten von 16 K. verbreitet war. — Ueber die Möglichkeit, daß einige Personalien in der Ausgabe der Briefe gestrichen sind, s. Lietzmann zu II Cor 8 18.

das Ganze der evangelischen Verkündigung, wie sie der Prediger Paulus in allen Hauptlinien vorher gestaltet hat, wie er sie, wenn auch nicht in konzentrierter Zusammenfassung, im lebendigen Vortrage schon oft dargelegt hat und in Stücken gelegentlich auch in anderen Briefen entwickelt. Das Verhältnis zu Gal, dessen Motive in Rom ausgeführt werden, ist sehr lehrreich. Der intime Briefcharakter konnte in Rom so wenig wie I Clem bewahrt werden. Paulus wünscht diesem Brief eine breite Oeffentlichkeit. Jedes einzelne Mitglied der Gemeinde soll seinen Gruß empfangen (16 16), also um das Schreiben wissen. Daß diese Gemeinde es bald auch andern Gemeinden mitgeteilt haben wird, scheint selbstverständlich.

Paulus ist kein starrer Doktrinär und kein zum Systeme erfrorener Dogmatiker. Die Christusmystik beherrscht sein inneres Leben und bereichert ihn mit immer neuen Erfahrungen. Aber Paulus ist nicht nur zum jüdischen Theologen erzogen, er ist auch wirklich theologischer Denker. Er hat das Bedürfnis, das religiöse Erlebnis in eine Lehre zu fassen. Er übernimmt dabei vieles aus seiner jüdischen Vergangenheit, haggadische Traditionen, Anschauungen, Denkformen und Kategorien jüdischer Theologie, die Autorität der (nun christlich umgedeuteten heiligen) Schrift; die besondere Bedeutung seines Volkes für den göttlichen Heilsplan bemüht er sich festzuhalten, auch als die Erfahrungen der Heidenmission mit seinem jüdischen Bewußtsein in starke Spannung getreten sind. Der Reichtum seines Innenlebens bewahrt ihn vor der Erstarrung in festen Formen und gibt ihm immer neue Ausdrucksformen und Variationen seiner Grundanschauungen ein. Auch die allegorische Weise einer Schriftauslegung, die sich nicht an einen Wortsinn gebunden fühlt, sondern immer neue Geheimnisse in den heiligen Schriften entdecken zu können voraussetzt, trägt dazu bei, ihm neue Argumente aus der Schrift und alttestamentliche Typen zuzuführen. So werden die Ausdrucksformen und die Außenwerke der Theologie mannigfach variiert [1], und natürlich sind die Briefe, weil sie nicht systematische Lehrschriften sind, wegen der Berechnung der Darstellung auf den aktuellen Zweck, wegen des durch die Situation gegebenen oft raschen Wechsels der Themata und Stimmungen für die Darstellung eines Lehrganzen schwierig zu benutzen. Dennoch tragen die Grundgedanken einen einheitlichen Charakter und stehen in einem inneren Zusammenhang, dessen Rekonstruktion trotz aller Schwierigkeiten sich jedem, der die Briefe erforscht, als eine notwendige Aufgabe aufdrängt.

Die Bestimmung für buchhändlerische Edition und Verbreitung

[1] S. z. B. Lietzmanns Ausführungen über die beiden verschiedenen Betrachtungen des Gesetzes, Exkurs zu Gal 4 31.

durch den Briefschreiber gibt nicht das einzige Kennzeichen zur Unterscheidung literarischer und unliterarischer Briefe. Es gibt zu viele Nüancen. Nach jener Unterscheidung rücken der Brief des Ungebildeten, der schreiben möchte wie ein Buch, und der Brief dessen, den echte Bildung befähigt, von allem Literarischen zu abstrahieren, auf eine Linie, und Briefe, die die intimsten persönlichen Beziehungen darlegen, dürfen nicht mehr als wirkliche Briefe gelten, nur weil die Verfasser wußten, daß diese Darstellung des Persönlichen auch andern etwas sagen und geben könne, und sie darum publizierten. Das Wichtigste ist doch die geistige Höhenlage; der Gehalt der Briefe des Paulus, seine Persönlichkeit, die Gedankenarbeit, die hinter manchen Ausführungen steckt, erhebt diese Briefe über das alltägliche Niveau. Darum waren sie fähig, Literatur und der Typus einer neuen Briefgattung zu werden. Was verschlägt demgegenüber die Frage, ob sie den damaligen Ansprüchen der allgemeinen Bildung genügten? Die hat ihn freilich nicht gelten lassen, aber sie hat sich selbst damit das Urteil gesprochen. Deißmann legt, indem er Paulus den unteren Schichten, aus denen jene Papyrusbriefe hervorgegangen sind, möglichst nahe rückt, den klassizistischen Maßstab des Literarischen an; Paulus hat aber weder nach seiner sozialen Stellung, da sein Vater schon das römische Bürgerrecht besaß, noch nach seiner Bildung den unteren Schichten angehört. Nicht nur die Originalität des Genius, sondern auch seine jüdische Bildung und seine Theologie schafft einen Abstand zwischen ihm und den meisten seiner Gemeindeglieder, auf dem seine Ueberlegenheit und seine Wirkung beruht [1]. Seine Sprache für nicht literarisch und vulgär anzusehen, dazu kann nur ein unberechtigter attizistischer Maßstab verführen. Der Attizismus aber setzte sich ja damals erst durch und hatte sich die Provinzen noch nicht erobert (S. 64 f.); es gibt im I Jahrh. und auch später noch manche Literaten, die der vorherrschenden attizistischen Strömung gegenüber zurückgeblieben erscheinen. Vettius Valens (S. 156) z. B., der als Fachschriftsteller auf attische Reinheit gar nicht bedacht und auf ältere hellenistische Quellen angewiesen ist, veranschaulicht sehr lehrreich den Gegensatz des reichen Wortvorrates und der Bildsamkeit der hellenistischen Sprache gegenüber der Verarmung durch den Attizismus und ist sehr geeignet, die Sprachfülle des Paulus, mit dem er viele Berührungen zeigt, zu erklären. Erst der Attizismus hat ja die Grenzen des Literarischen so eng gezogen und uns durch

[1]) Paulus selbst ist sich des Abstandes bewußt: Nach I Cor 2 6 besitzt auch er eine höhere Weisheit; aber er kann sie nur vor geeigneten, schon fortgeschrittenen Hörern verkünden. Die Korinther waren dafür noch nicht reif (3 1. 2). Vgl. z. B. I Cor 4 14. 15.

Vernichtung der hellenistischen Prosaliteratur das wichtigste Vergleichsmaterial mit Paulus entzogen.

Das Griechische ist Paulus' Muttersprache. Das folgt schon daraus, daß er in der griechischen Bibel groß geworden ist; es wäre auch aus seiner Herrschaft über die Sprache zu erschließen. Die Fülle der alttestamentlichen Reminiszenzen, die Zitatmosaiken, die Kontamination von Zitaten, die Art, wie diese öfter nach antiker Sitte mit der eigenen Rede verschmolzen werden, zeigt, wie vertraut Paulus die griechische Bibel ist[1]. Auch der eigene Wortschatz des Paulus zeigt den Einfluß des Idiomes der LXX[2]. Daß er von jüdisch hellenistischer Literatur berührt ist, zeigt sein Verhältnis zur jüdischen Apologetik (S. 245) und zum Buche der Weisheit, dessen Gedanken er öfter mit wörtlichen Anklängen wiederholt[3]. Wie weit der Jude und der Schüler der Rabbinen, der in den Briefen noch zu erkennen ist, an griechischer Bildung teilgenommen hat, ist schwer zu bestimmen. Weltliche Weisheit und Redekunst achtet er für Tand. Daß er seine Rede irgendwo nach den Vorschriften rhetorischer Theorie gestaltet habe, ist ganz unwahrscheinlich und unerweisbar. Blaß' Versuch, in großen Partien rhythmische Gestaltung nachzuweisen, ist der bedenklichste Teil seiner unglücklichen Rhythmentheorie. Die Kunstformen griechischer Rede sind gewiß schon in Tarsos gelegentlich an sein Ohr geklungen; tiefen Eindruck wird das auf ihn nicht gemacht haben. Aber die Briefe bieten einiges, was wohl aus solchen Einwirkungen zu erklären ist. Die großen Kontraste, auf die seine Weltanschauung gestellt ist, finden wie bei Heraklit ihren natürlichen Ausdruck in der Antithese. Selten ist sie in den einzelnen Gliedern so kunstvoll durchgeführt wie I Cor 1 21 ff.[4]. Die Antithese zieht bei der Volltönigkeit der griechischen Endungen den Reim am Ende der Glieder leicht nach sich (I Cor 7 30. 31 II Cor 4 8. 9 6 8. 9). Eher erscheint beabsichtigt und gesucht das Spiel mit dem Gleichklange Rom 11 12 (παράπτωμα ἥττημα πλήρωμα vgl. 5 15. 16 II Cor 8 14). Ebenso liebt Paulus die Klangwirkungen durch die Wiederkehr desselben Wortes oder Wortstammes. Ich füge zu den Beispielen bei Blaß[5] noch Rom 11 5. 6 II Cor 1 13. 14 οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε, ἐλπίζω δὲ ὅτι ἕως τέλους ἐπιγνώσε-

[1]) S. den S. 352[1] zitierten Exkurs Lietzmanns und H. Vollmer, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus, Freiburg 1896. Er bespricht S. 84 ff. das Verhältnis zu Philon. Abhängigkeit von Philo ist nicht nachzuweisen. Der damals lebhafte Austausch alexandrinischer und palästinensischer Exegese (S. 201) genügt, manche Aehnlichkeiten besonders in der allegorischen Schriftdeutung zu erklären. [2]) Th. Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus, Gött. 1905 S. 59 ff. [3]) E. Grafe, Theol. Abh. f. Weizsäcker, Freiburg 1892 S. 251 ff. [4]) Fr. Blaß, Grammatik des neutestamentl. Griechisch[2] S. 307. [5]) S. 306, vgl. Norden, Kunstprosa S. 503.

σθε καθάπερ καὶ ἐπέγνωτε (vgl. Gal 4 9). Das macht den Eindruck, als wenn er von der Mode der Zeit, durch Klangwirkungen das Ohr zu kitzeln, doch berührt war. Und im Lasterkataloge Rom 1 29. 31 hat nur die Klangwirkung die Verbindung φθόνου φόνου, ἀσυνέτους ἀσυνθέτους veranlaßt, also gelegentlich den Gedanken überwuchert. Hier einen gewissen Einfluß der rhetorischen Formen seiner Zeit anzunehmen, veranlaßt mich auch die Wiederkehr des seit alten Zeiten beliebten und traditionellen Spieles [1] mit verschiedenen Formen von πᾶς: II Cor 9 8 δυνατεῖ δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν, ähnlich I Cor 9 19. 22. 23 10 33 II Cor 9 11 Phil 1 3. 4. 20 I Thess 1 2 (Eph 5 20 6 18 Col 1 3—11. 28 3 17).

Aber solchen Erscheinungen stehen andere Fälle gegenüber, wo Paulus die naheliegende und sich natürlich darbietende Konzinnität der Glieder zerstört und damit einem Uebermaß der Klangwirkungen und einer zu strengen Bindung absichtlich aus dem Wege zu gehen scheint, z. B. Rom 12 6 ff. 2 6 ff. II Cor 6 4 ff. Und wo die Steigerung des Gefühls die Sprache in eine höhere Sphäre erhebt, gibt Paulus in den Kunstformen der hebräischen Poesie dem Ueberschwang seines Empfindens Ausdruck. Nicht in rhetorischem Gleichmaß der Formen, sondern im freieren Parallelismus der Gedanken gestaltet er die ersten Sätze des Hohenliedes auf die Liebe I Cor 13 [2] (vgl. Rom 8 31 ff.), wenn sich auch im folgenden in den antithetischen Gliedern durch Klang unterstützte Wortresponsionen einstellen. In Rom 11 33. 34, einer dichterisch gehobenen Partie, ist der Eingang in demselben Stile geformt wie die dann folgenden alttestamentlichen Zitate (vgl. 4 25 10 9). Wie lebendig die Produktion in diesen Formen hebräischer Poesie noch war, zeigen, um nur einige Beispiele zu nennen, Psalmen, Weisheit, Oden Salomos und IV Esra, wo man denselben leichten Wechsel von Prosa und Poesie beobachten kann wie bei Paulus. Auch die langen Kettenreihen (z. B. Rom 5 3—5 10 13—15 vgl. II Petr 1 5—7) und die asyndetische Häufung der Wörter (z. B. im Lasterkataloge Rom 1 29 ff.) haben wohl nicht zufällig Parallelen gerade in jüdischer Literatur, so in der Weisheit Salomos 6 17—20 7 22 ff. Die Anakoluthien bei Paulus sieht Blaß S. 288 verkehrt als berechtigte Eigenart des Briefstiles an; richtiger wird man sagen, daß die drängende Fülle der Gedanken und vielleicht auch semi-

[1]) Die reichste Sammlung für diese Parechese in Diels' Parmenides S. 60. 61. [2]) Der Parallelismus innerhalb der drei Sätze ist eingegliedert dem parallelen Schema, das alle drei Sätze beherrscht. Das psalmartige Lied macht den Eindruck einer Einlage und scheint schon vorgeformt gewesen zu sein; s. J. Weiß zu der Stelle. Genauer behandelt den Parallelismus bei Paulus J. Weiß, Theol. Studien, Festschrift f. B. Weiß, Gött. 1897.

tische Gewöhnung der Unterordnung unter die strenge Gesetzmäßigkeit der griechischen Periode widerstrebte. Es fehlt nicht an überladenen und holprigen Perioden. In diesem Zusammenhange bespreche ich noch die Bevorzugung des substantivischen Ausdrucks vor dem verbalen: Rom 11 12 εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν 8 1 οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα 8 10 11 15 13 3. 10 I Cor 1 18 1 30 ὃς ἐγενήθη σοφία . . . . δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις 6 7 8 9 II Cor 3 5 4 7 8 18 11 28 Gal 1 8 Phil 1 21. 22 3 20 I Thess 2 3. 20. Die wuchtige Kraft des substantivischen Ausdrucks wird Paulus so gut empfunden haben wie antike Theoretiker [1]. Aber, so charakteristisch die Vorliebe für das Substantiv bei Heraklit [2] (und bei Tacitus) auftritt, in der Zeit des Paulus kann ich sie bei griechischen Schriftstellern nicht nachweisen, wenn auch die Vorliebe für Periphrasen den substantivischen Ausdruck begünstigte. Und dieser ganz individuelle Gebrauch ist auch aus dem Hebräischen, das das abstrakte Substativ nur selten bevorzugt, nicht zu erklären; s. z. B. Jes 6 3 Seine Herrlichkeit ist Erfüllung der Welt (erfüllt die Welt).

Die Weisheit der Welt lehnt Paulus ab. Daraus folgt natürlich nicht, daß der Apostel gar keine Fühlung mit den Anschauungen der hellenistischen Welt, in der er wirkte, gesucht habe. Freilich soll man keine Berührungen mit der höheren Literatur, die Paulus nicht studiert hat [3], suchen. Aber schon die κοινή, die mit oft abgegriffenem und abgenutztem philosophischen, besonders stoischen Sprachgute durchsetzt war, vermittelte ihm griechische Anschauungen. Der Mystik der heidnischen Erlösungsreligionen verdankt Paulus wirkungsvolle Ausdrucksformen (S. 156); mit ihr ist ihm auch gemeinsam die kosmische Ausweitung der Erlösung, die nicht nur eine sittliche, sondern auch eine kreatürliche Neuschöpfung bedeutet (vgl. S. 185), weil auch die Sünde im Naturgrunde des Menschen wurzelt. Endlich bietet die Diatribe mit ihrer lebhaften Durchsetzung der Rede durch Einwürfe und Fragen, durch Anrede des Gegners, mit ihrer Vorliebe für kurze parataktische Glieder, durch die besonders die Bedingung, statt untergeordnet zu werden, der Folge syntaktisch beigeordnet wird, für manche paränetische Partien der paulinischen Briefe auffallende Parallelen [4]. Und dazu kommt noch eine Ueber-

[1]) Hermogenes und [Aristides], Rhetores gr. ed. Spengel II 292, 31. 468, 8 ff. [2]) Fr. 10 συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα (statt συνάπτεται) 90 πυρὸς ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα. Diese energische Ausdruckweise behandelt H. Diels, Sitzungsber. Akad. Berl. 1901 S. 188 ff. [3]) Abenteuerlich sind die Ausführungen von E. Curtius, Sitzungsber. Akad. Berl. 1893 S. 928 ff. [4]) Vgl. S. 78. Ich fasse mich kurz, da jetzt R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, Forschungen zur Rel. und Lit. des A. und N. T. XIII Gött. 1910 das Vergleichsmaterial, neben beachtenswertem freilich auch

einstimmung mit Gedanken und besonders Vergleichen der Diatribe, die in einigen Fällen nicht auf Zufall beruhen kann [1].

Aber aus Angelerntem und Uebernommenen ist der Schriftsteller Paulus nicht zu begreifen; dadurch wird doch nur verständlich, daß er die Sprache genügend beherrschte, um auch das geschriebene Wort an Stelle der mündlichen Lehre setzen zu können. Daß er

zu weit hergeholtes, gesammelt hat. Das Problem der Uebereinstimmung solcher Sätze wie I Cor 7 18 ff. περιτετμημένος τις ἐκλήθη· μὴ ἐπισπάσθω. ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληταί τις· μὴ περιτεμνέσθω . . . . . δοῦλος ἐκλήθης· μή σοι μελέτω 7 27 (II Cor 11 22. 23 Rom 13 3 vgl. Jac 5 13. 14) mit der in der Diatribe üblichen Parataxe verlangt eine Lösung. Man kann auch an Einflüsse asianischer Rhetorik, die die kurzen Kola liebt, denken; und diese Rhetorik erobert sich ja das Rom der Kaiserzeit und wirkt auch auf Seneca (vgl. S. 79). Bonhöffer (o. S. 75) S. 136 ff. gibt überhaupt keine befriedigende Antwort. Dieser berechnete Stil kann durch die Umgangssprache nicht vermittelt sein (B. S. 145). Und daß diese Verwendung der Ausdrucksformen heidnischer Predigt durch Paulus' Ablehnung der griechischen Weisheit ausgeschlossen sei (B. S. 142), leuchtet gar nicht ein. [1]) Ich hebe, indem ich auf die S. 356 [4] genannten Schriften, auf Clemen (o. S. 82 [2]) und die neueren Kommentare verweise, nur einiges hervor: I Cor 3 2 Vergleich der elementaren Unterweisung mit der Milch, der höheren Lehre mit fester Nahrung, s. Lietzmann und J. Weiß zu der Stelle. Dieselben vergleichen mit I Cor 4 9 (vgl. Hebr 10 33) das beliebte stoische Bild „der Weise ein Schauspiel für Gott und Menschen". Bonhöffer betont dagegen S. 170 die Verschiedenheit der Nüance, da Paulus das Bild als Zeichen äußerster Erniedrigung gebrauche. Aber diese Nüance konnte Paulus dem Bilde so gut geben wie Sallust, De bello Iugurth. 14, 23, der den Vergleich sicher wie vieles andere der Stoa verdankt. — Unendlich oft setzt die Diatribe die Tugendübung mit der Athletik in Parallele (E. Norden, Jahrb. Suppl. XVIII 298 ff., R. Heinze Philol. L. S. 458 ff.). Wenn nun I Cor 9 24—27 wie bei Epiktet III 15 2 ff. das mühvolle Ringen des Christen um sein Heil mit den Entbehrungen der Athleten verglichen und auf die Unsicherheit des Sieges hingewiesen wird (hier, wie in andern Punkten, ist die Uebereinstimmung 9 24 πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον mit Lucians Anacharsis 13 πάντες αὐτὰ (τὰ ἄθλα) λαμβάνουσιν; οὐδαμῶς, ἀλλ' εἷς ἐξ ἁπάντων ὁ κρατήσας αὐτῶν noch größer), so ist es bedenklich, innerhalb der Geschichte der Diatribe die Wiederholung dieser Vergleiche auf Tradition, das so häufige Auftreten derselben Vergleiche in der christlichen Literatur (Gal 2 2 5 7 Rom 9 16 Phil 2 16 3 13. 14 II Tim 2 5 4 7. 8 Hebr 12 1 Jac 1 12 I Clem 5 1 7 1 II Clem 7) auf zufälliges Zusammentreffen zurückzuführen. — Bonhöffers wertvolle Ausführungen sind nicht das letzte Wort, weil er den Vergleich im wesentlichen mit der von Epiktet erneuerten strengen Schullehre der Stoa durchführt, während er auf die gesamte Popularphilosophie erweitert werden muß. — Alle die Stimmungen, die B. S. 175 dem Stoiker abspricht, sind bei Poseidonios vorhanden. Gewiß braucht Paulus keine Schrift des Pos. gelesen zu haben, darum hat er doch das ins Herz geschriebene Gesetz (s. R. Hirzel, Νόμος ἄγραφος, Abh. Sächs. Ges. Wiss. XX: Holtzmann, Neutest. Theol.[2] II 27 f.) und die συνείδησις (Rom 2 15 vgl. z. B. Seneca Epist. 97, 15 Fr. 14), die Erkenntnis des unsichtbaren Gottes aus seinen sichtbaren Werken Rom 7 20 ff. (Περὶ κόσμου 6; Cic. Tusc. I 70; Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, S. 10 [2]) aus der Popularphilosophie. Und wenn λογικὴ λατρεία Rom 12 1 nicht stoisch ist (B. S. 158 f.), so ist es doch übernommen, s. Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 91. 155.

solche hinreißende Kraft der Rede besitzt, daß er für das religiöse Erlebnis eine ganz eigene Sprache gefunden hat, daß er dem Instrument der griechischen Sprache ganz neue Töne entlockt, beruht schließlich auf dem Geheimnis und dem Reichtum dieser Persönlichkeit, die das Kleinste und Geringste zu adeln und aus ihrer christlichen Erfahrung und Erkenntnis heraus in eine höhere Sphäre zu heben weiß, die in alles was sie sagt die ganze Seele hineinlegt und erfüllt ist von der Größe der Sache, der sie mit ganzer Hingebung dient. Eleganz und Glätte der Rede widerstrebt der aus der Fülle des Herzens strömenden Sprache. Der Stil ist so original wie die Persönlichkeit. Und der persönliche Gehalt hat den Briefen eine literarische Wirkung gesichert, wie sie dem professionellen Literatentum, das sich an ein Allerweltspublikum wendet, versagt zu sein pflegt.

2 Pseudopaulinische Briefe

Die Echtheit von II Thess ist durch sein Verhältnis zu I Thess verdächtigt [1]. Anklänge an I Thess durchziehen den ganzen Brief. Neben einzelnen verstreuten Reminiszenzen fällt schwer ins Gewicht, daß größere Abschnitte solchen des ersten so parallel laufen, daß sie als eine fortgesetzte erweiternde oder steigernde Paraphrase erscheinen. Dazu kommt noch die wörtliche Uebernahme einiger größerer Wort-Komplexe. Es ist ganz unmöglich, dies Verhältnis anders zu erklären, als daß I Thess die Vorlage von II Thess gewesen ist. Bis auf einen Punkt, den in der Gemeinde von Thessalonike gegebenen Anlaß zu der eschatologischen Erörterung 2 1—12, führt nichts über die Situation, wie sie aus dem ersten Briefe sich ergibt, hinaus.

[1]) Dies Verhältnis hat Wrede, Texte und Unt. XXIV 1 mit größtem Scharfsinn dargelegt und mit Recht in den Vordergrund gerückt; v. Dobschütz hebt in seinem Kommentar, Gött. 1907, die Schwierigkeiten hervor, hält aber die Echtheit für wahrscheinlich. Harnack, Sitzungsber. Akad. Berlin 1910 S. 560 ff. findet die einzige Möglichkeit, die Echtheit zu halten, in der Hypothese, daß der zweite Brief gleichzeitig mit dem ersten abgeschickt, aber an die judenchristliche Minorität der Gemeinde (vgl. Act 17 4) gerichtet sei. Dieser Hypothese widerspricht die Adresse (nach H. wäre sie verfälscht) und die Gleichartigkeit der Anreden in I und II. Sie nötigt wegen 3 14. 15 zur Annahme eines separierten Konventikels der Judenchristen, der mit den Heidenchristen keine Tischgemeinschaft gepflegt habe (s. dagegen Gal 2). Und sie hätte auch an 2 13, falls die Lesart ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπαρχήν εἰς σωτηρίαν, nicht ἀπ' ἀρχῆς, richtig wäre, keine Stütze. Denn ἀπαρχήν kann, mit εἵλατο (vorzeitige Gnadenwahl) verbunden, nur ein Werturteil, nicht zeitlich frühere Bekehrung der Judenchristen ausdrücken (E. Kühl a. a. O. S. 260); darum meint Harnack S. 576, es gehöre eigentlich zu ἐκάλεσεν, wo es aber nun einmal nicht steht. ἀπαρχή ist damals schon ziemlich abgegriffen; s. Thieme, Die Inschriften von Magnesia und das N. T., Gött. 1905, S. 25.

Sind beide Briefe echt, so müssen sie zeitlich ganz nahe aneinander gerückt werden, wie allgemein anerkannt wird. Aber dadurch gewinnt man nicht den Vorteil, die Verwandtschaft der Briefe aus gedächtnismäßiger Reproduktion des früheren Briefes durch Paulus selbst zu erklären. Jeder, wer den Parallelismus, wie ihn Wrede so übersichtlich dargelegt hat, ins einzelne durchdenkt, muß, wenn er II Thess für echt hält, annehmen, daß Paulus das Konzept des älteren Briefes benutzt hat[1]; anders läßt sich auch die Uebernahme mancher zufälliger Ausdrücke, für die Paulus gelegentlich andere Wendungen gebraucht, gar nicht erklären. Dies von Gedankenarmut zeugende Verfahren kann ich Paulus nicht zutrauen, ich sehe nicht den Zweck ein, warum Paulus, wenn ihm die eschatologische Beunruhigung der Gemeinde Anlaß zu einem neuen Schreiben gab, sich selbst in dieser Weise ausgeschrieben und einen Brief nach Thessalonike geschickt haben sollte, der sonst meist wiederholt, was er schon früher dorthin geschrieben hatte, aber keine neue geistige Nahrung bot. Und ich fände es unnatürlich, wenn er nicht klar auf das frühere Schreiben hinwiese und das Verhältnis des späteren zu diesem charakterisierte. Nach II Thess 3 11 hätte er neue Kunde aus der Gemeinde erhalten; trotzdem hätte ihm diese sonst gar keinen Antrieb zu neuen und aktuellen Ausführungen gegeben? Die ganz individuelle und aktuelle Haltung, das intime und persönliche Verhältnis, in dem Paulus I Thess zu der Gemeinde steht, ist hier stark verblaßt. Denn I Thess 2 1—3 10, wo die herzlichsten Beziehungen zum Ausdruck kommen, hat im späteren Briefe kein Gegenstück, und II Thess bietet nichts von individuellen Zügen zum Ersatz. Es ist oft bemerkt worden, daß der Ton des späteren Briefes, mit dem des früheren verglichen, den Eindruck des Förmlichen, Feierlichen, Unpersönlichen, Kühlen macht. Für die künstlich gedehnte Periode 1 3—12, die vor jedem der sieben von 1 4—12 angeschobenen Glieder hätte aufhören können, und je früher, um so mehr zum Gewinn des Stiles, finde ich nicht bei Paulus, sondern im Epheserbrief Analogien.

Den Kern des Briefes müssen wir in dem Neuen, d. h. dem eschatologischen Abschnitt 2 1—12, suchen. Der Abschnitt warnt vor der irrigen Vorstellung, die als Offenbarung, Wort oder briefliche Aeußerung des Paulus verbreitet wird, daß der Tag des Herrn unmittelbar bevorstehe. Der Parusie soll vielmehr der Abfall und die Offenbarung des Antichrists, der sich vergöttert und in den Tempel

[1]) Leider geht v. Dobschütz S. 22 auf diese kardinale Frage nicht ein. — Bei der Benutzung ist manches bedenklich verschoben. Wrede S. 21 hebt u. a. mit Recht hervor, daß das 2 13 aus I 2 13 übernommene ἡμεῖς des Gegensatzes entbehrt. 3 2 ist neben Jes 25 4 das in ganz anderer Situation geschriebene Wort Rom 15 31 benutzt, aber verblaßt.

Gottes setzt (was erst nach Beseitigung des κατέχων (o. S. 243 [3]) möglich ist), endlich die Vernichtung des Antichrists durch den Herrn Jesus vorausgehen. Die Echtheit des Briefes vorausgesetzt, fragt es sich, ob diese ausgeführte Eschatologie, welche die Reihe der der Parusie voraufgehenden Akte aufzählt, sich mit den Aussagen I Thess 4 15 5 2, nach denen die gegenwärtige Generation noch die Parusie erleben wird und sie wie der Dieb in der Nacht kommt, verträgt. Es fragt sich weiter, ob Paulus hier eine jüdische Eschatologie, von der er sonst keinen Gebrauch macht, mit mehreren nicht aus dem Zusammenhange des Briefes verständlichen, sondern nur aus der Geschichte der Apokalyptik zu deutenden Begriffen habe übernehmen können [1]. Eine Fortentwickelung der Anschauungen zwischen I und II Thess ist dabei ausgeschlossen, da dies farbige Bild der Eschatologie nach II Thess 2 5 schon in der Missionspredigt des Paulus vor der Gemeinde entworfen sein soll. So hat man beide Briefe durch die Annahme zu harmonisieren gesucht, daß Paulus, wie er auch sonst in der Peripherie seiner Theologie starke Variationen zeigt (S. 352), die Eschatologie bald in verkürzter, bald in ausgedehnter Perspektive habe zeichnen können und daß er durch die Mißverständnisse, denen frühere Aeußerungen ausgesetzt waren, im zweiten Briefe zur ausführlichen Darlegung bestimmt worden sei.

Ein ganz anderes und in manchen Zügen wahrscheinlicheres Bild ergibt sich bei der Voraussetzung der Unterschiebung von II Thess: Eschatologischer Enthusiasmus, der sich auch auf Paulus (I Thess) beruft, hat den Kreis, dem der Verfasser angehört, beunruhigt und verwirrt. Der Autor wehrt den Mißbrauch paulinischer Aeußerungen ab, indem er die wahre Eschatologie des Apostels ausführlich entwickelt und den Enthusiasmus dämpft. II Thess verhält sich zu I Thess ähnlich wie Mc 13 zum urchristlichen Enthusiasmus, dessen Enttäuschung über das Ausbleiben der Parusie durch ausgeführte eschatologische Betrachtungen Jesu beschwichtigt werden soll [2]. Der Autor nimmt die Maske des Paulus an, um durch dessen Autorität die schwärmerischen Beängstigungen zu bekämpfen. Darum projiziert er 2 5 seine Eschatologie in die Predigt des Paulus. Um seinen Brief gegen die Verdächtigungen der Echtheit in Schutz zu nehmen, fügt er am Schluß hinzu: »Hier mein des Paulus eigener Gruß, das Zeichen in jedem Briefe; so schreibe ich« [3]. Nun wird

[1]) Verstanden konnte sie nur werden, wenn sie wirklich der Gemeinde in ihren Hauptzügen bekannt war. [2]) Vgl. Holtzmann, Neutest. Theol. II 213 ff. I 386 ff. [3]) Da Briefe oft diktiert wurden, war das Siegel, mit dem der um den Brief gewickelte Faden befestigt wurde, Zeichen der Echtheit: Cic. Ad Brutum II 7, 4; In Catil. III 6. 10; Lorenz' Ausgabe des Pseudolus, Berlin 1876 S. 10. 11. Es heißt signum, symbolum, σημεῖον. Wie im

freilich I Cor 16 21, Col 4 18 ausdrücklich bezeugt, daß der Gruß am Schluß von eigener Hand geschrieben ist [1], und II Cor 10 1 Gal 6 11 (s. Lietzmann) ist vielleicht ähnlich zu deuten. Wer von der Echtheit von II Thess überzeugt ist, muß annehmen, daß Paulus stets selbst den Gruß geschrieben habe und daß, obgleich I Thess der älteste uns erhaltene Brief ist, Paulus schon in längerem brieflichen Verkehr mit seinen Gemeinden sich eine feste Gewohnheit ausgebildet habe. Aber es bleibt dann noch das Bedenken: Die sonstigen Nachschriften eigener Hand wollen mit einigen innigen Worten den Apostel der Gemeinde besonders nahe bringen; die persönliche Nachschrift als Kennzeichen der Echtheit ist eine Singularität. Meint man sie aus dem Verdacht des Paulus, daß briefliche Aeußerungen von ihm gefälscht oder verfälscht seien, erklären zu können, so muß man sich doch wundern, daß er diese Machinationen nur flüchtig streift und der Sache nicht auf den Grund geht. Da eine Unterschiebung von II Thess aus andern Gründen wahrscheinlich ist, scheint vielmehr die Gewohnheit, den Schluß mit eigener Hand zu schreiben, aus den angeführten Stellen erschlossen und als Mittel zur Beglaubigung des Schreibens benutzt zu sein. Dem Fälscher kam es darauf an, die sich gegen einen neuen Paulusbrief erhebenden Bedenken von vornherein niederzuschlagen, seinem Produkte einen paulinischen Stempel aufzudrücken. Eine Spitze gegen I Thess ist in der Nachschrift schwerlich zu finden. Diesen Brief zu verdrängen, ist nicht die Absicht. 2 2 wendet sich nur gegen Berufung eines irregeleiteten Enthusiasmus auf einen Brief als von Paulus kommend, d. h. gegen Mißdeutung des Paulus, nicht gegen Fälschung unter seinem Namen. Und 2 15 kann unter dem Briefe, dessen Lehren die Christen von Thessalonike festhalten sollen, nur I Thess verstanden sein. Wie in der Nachschrift, so betont der Autor auch unmittelbar vorher 3 14 [2] die unbedingte Autorität: Wer sich den Anweisungen des Briefes nicht fügt, soll exkommuniziert werden. Das geht über die Linie jener Aeußerungen des Paulus, in denen er sich auf den Geist oder den Herrn beruft, und über sein sonstiges Widerstreben, die eigene Autorität geltend zu machen (S. 345), hinaus. Die Vergleichung mit Mt 18 15—17 ist viel passender als die mit dem krassen Fall I Cor 5, beweist aber nicht, daß dieser Ton paulinisch ist.

In einem ähnlichen Verhältnis wie II zu I Thess steht Eph zu

13. pseudoplatonischen Briefe ein anderes ξύμβολον der Echtheit hervorgehoben wird, so hier die eigenhändige Niederschrift des Schlusses. [1]) Wir haben dafür auch andere Zeugnisse, s. Deißmann, Licht vom Osten [2] S. 113. 108 [5]. Aber allgemeines Gesetz ist das nicht gewesen, s. Lietzmann zu Gal 6 11. Eine solche eigenhändige Unterschrift ἐρρῶσθαί σε βούλομαι zeigt der bei W. Schubart Papyri Graecae Berolinenses Taf. 35 abgebildete Papyrus. [2]) Vgl. auch 2 15 3 4. 6. 9.

Col. Aber hier läßt sich dem, der beide Briefe für paulinisch hält und Paulus eine monotone Wiederholung in zwei zeitlich nahestehenden Briefen zutraut, zwingend beweisen, daß der Verf. von Eph seine Vorlage gelegentlich nicht glücklich wiedergegeben und verschlechtert hat. Daß die Haustafel Col 3 18—4 1 die schlichtere und einfachere Vorlage ist, die Eph 6 1—9 überarbeitet ist, unterliegt keinem Zweifel. Daß beide Texte nicht von einem Autor herrühren, folgt daraus, daß manche Abweichungen in Eph berechnete Verbesserungen von Col sein wollen, daß dabei aber einiges aus der Vorlage stehen geblieben ist, was in den neuen Kontext nicht paßt. Die kurzen Mahnungen an die Frauen zur Unterordnung unter die Männer, an die Männer zur Liebe gegen die Frauen werden Eph durch einen ausführlichen Vergleich der Ehe mit dem Verhältnis des Herrn zur Kirche breit ausgeführt [1]. Die Gebote an die Kinder [2] und die Väter werden durch Beziehung auf Schriftworte erweitert. In den an die Sklaven gerichteten Worten ist die Vergleichung des Dienstherrn mit Christus weiter ausgeführt als in Col. Col wird hingewiesen auf Lohn und Strafe, die d e r Herr, dessen Diener sie in Wahrheit sind, einst austeilen wird; wenn an die Drohung sich die Bemerkung anschließt, daß es bei Gott kein Ansehen der Person gibt, so muß damit das Vorurteil der Dienenden, daß sie als solche schon Entgelt im Jenseits zu erwarten haben, zurückgewiesen werden. Das ist Eph unter Fortlassung der Drohung verblaßt zu der Wendung, daß jeder, Freier oder Sklave, das Gute vom Herrn wieder bekommen wird [3]; und statt der Sklaven werden die Herren erinnert, daß kein Ansehen der Person gilt. Die Mahnung an die Herren wird mit den Worten τὰ αὐτὰ ποιεῖτε, die gar keine passende Beziehung haben, angeknüpft. Hier hat der Bearbeiter auf den Zusammenhang nicht geachtet oder er hat Col 4 1 τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε mißverstanden. 2 3 schließt sich ἐν οἷς viel schlechter an als in der Vorlage Col 3 7, wo vorher Laster und Leidenschaften aufgezählt sind [4]. Nach Col 1 21. 22 hat Christus die ihm einst entfremdeten Kolosser versöhnt im Tode durch seinen Fleischesleib (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ). Die Stelle wird Eph 2 12 ff. in einem Zusammenhange verwertet, wo aller Ton darauf liegt, daß das Israel, dem Volke der Verheißung, entfremdete Heidentum durch Christi Blut

[1]) Dazu hat Col 3 18 ἐν κυρίῳ nur das Stichwort gegeben. [2]) 6 2 τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον ist an Stelle von τοῦτο γάρ εὐάρεστόν ἐστιν gesetzt. Aber das δίκαιον steht Col 4 1 in der Mahnung an die Herren. [3]) Col 3 22 geht φοβούμενοι τὸν κύριον auf die Furcht vor dem Gericht des Herrn. Das Wort wird Eph 6 5 wieder verwertet, aber in ganz anderem Sinne; von Furcht vor dem Dienstherrn ist die Rede. [4]) Diese Stelle Col 3 5. 6 wird erst später Eph 4 19 5 6 benutzt.

mit ihm wieder eins wird. In der Anpassung an diesen Gedankenkreis wird die Entfremdung von Gott zu einer Entfremdung von Israel; und 2 16 wirkt Christus durch sein Kreuz die Einigung Israels und des Heidentums zu einem Leibe und Versöhnung der geeinigten Menschheit mit Gott. Das ἐν ἑνὶ σώματι schließt sich wieder im Wortlaut eng dem ἐν τῷ σώματι der Vorlage an, der Sinn ist ganz gewandelt. Denn Eph ist σῶμα die zum Leibe Christi, d. h. zur Kirche, verbundene Menschheit; und das ἐν τῷ σώματι der Vorlage, d. h. der im Tode geopferte Leib, entspricht vielmehr den Worten διὰ τοῦ σταυροῦ (und 2 13 ἐν τῷ αἵματι).

Die Art, wie der Nachahmer in diesen Fällen, die sich vermehren ließen, das Original theologisch umbildet und vertieft, ist ganz verschieden von jenen Variationen, in denen Paulus denselben Gedankengehalt stets aus dem inneren Besitz produzierend wiederholt. Bei Eph kommt als weiterer Verdachtsgrund der Mangel jeder individuellen Haltung hinzu, der sogar im Vergleich mit Col auffällt. Daß Paulus so kühl und steif, fast im Tone der gedruckten Predigt, an seine ephesische Gemeinde habe schreiben können, ist undenkbar. Darüber ist man sich auch ziemlich einig; aber die verschiedene Ueberlieferung des Präskriptes scheint manchen eine Möglichkeit zu geben, die Echtheit aufrecht zu erhalten. Alte Zeugen lasen (πᾶσιν) τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. Daran hat sich die Vermutung geknüpft, Eph sei ein Zirkularschreiben und ein Blankett hinter οὖσιν sei in mehreren Exemplaren mit Namen verschiedener Gemeinden ausgefüllt worden. Oder man hat gemeint, Marcion habe mit Recht den Brief Πρὸς Λαοδικέας betitelt [1], und der unpersönliche Ton sei in einem Schreiben an diese dem Paulus nach Col 2 1 unbekannte Gemeinde begreiflich. Es ist aber gar nicht sicher, daß ἐν Ἐφέσῳ interpoliert ist. Es könnte aus denselben Motiven wie in Rom ἐν Ῥώμῃ ausgeschieden sein [2]. Gal beweist, wie individuell Paulus auch ein Zirkularschreiben abfassen konnte. Es wird sich vielmehr der Fälscher verraten, wenn Eph 1 15 4 21 3 2—4 so lauten, als ob die Kenntnis des Autors und der Gemeinde von einander nur auf Hörensagen beruhen, wenn er von den heiligen Aposteln wie von einer Gesamtautorität redet (3 5 vgl. 2 20).

Das Verhältnis von Eph zu Col beweist die Verschiedenheit der Verfasser beider Briefe und die Priorität von Col. Die Echtheitsfrage von Col ist dadurch noch nicht berührt. Für sie kommt vor allem in Betracht die Mittelstellung, die Col zwischen den unbezweifelten Briefen des Paulus und Eph einnimmt. Col bezeichnet den Uebergang von den Anschauungen jener Briefe zu der Col mit Eph im

[1]) Harnack, Sitzungsber. Akad. Berlin 1910 S. 696 ff. [2]) O. S. 351[3]; Corssen (o. S. 351[3]) S. 35.

wesentlichen gemeinsamen, aber hier genauer ausgebildeten mystischen Theologie [1], die die kosmische Bedeutung Christi als des Mittelpunktes der Schöpfung und Herrn des himmlischen Geisterreiches, des Pleroma der göttlichen Kräfte, dessen Leib die Kirche ist, als des Weltzieles in feierlich hieratischer, mit neuen Begriffen bereicherter Sprache schildert. Dazu kommt noch eine in Eph wieder weiter entwickelte Neigung zu langatmigen durch nachschleppende Nebensätze künstlich gedehnten Perioden, die mit der den regelrechten Satzbau durchbrechenden Gewaltsamkeit des Paulus (vgl. S. 356) nichts gemein hat [2]. Es fragt sich nun, ob Paulus selbst in fortschreitender Entwickelung zu der auf paulinisches Fundament gegründeten Theologie von Col sich fortgebildet hat. Es fehlt aber an einem zeitlichen Abstande, der es glaubhaft macht, daß die Kluft, die Col von dem auf der letzten Reise verfaßten Rom oder von Phil trennt, inzwischen überbrückt sein könnte. Col und Eph wollen gleichzeitig in der Gefangenschaft, d. h. der römischen, abgefaßt sein; Col hängt außerdem aufs engste mit Philem zusammen [3]. Phil aber gehört sicher in die römische Gefangenschaft, steht also Col zeitlich so nahe, daß die Verschiedenheit der theologischen Anschauungen, des Tones und Stiles schwer begreiflich ist. So erscheint die Echtheit von Col zweifelhaft; im Falle der Unterschiebung hätten Eingang und Schluß von Philem (s. den Hinweis Col 4 9) individuelle Farben hergegeben; ihr Zweck wäre, ähnlich wie in II Thess, die Bekämpfung der Irrlehren, denen die Theologie von Col entgegentritt, gewesen, und die aktuelle Haltung der Polemik wäre das getreue Abbild der Beziehungen des späteren unter Paulus' Namen schreibenden Autors zu seinen Gegnern.

Die Pastoralbriefe haben ihren eigenen Sprachtypus. Schon der Wortschatz erweist sie als unpaulinisch [4]. Auffällige Sprachbildungen treten zurück, das Gemeingut der κοινή überwiegt [5]. Der

[1]) Holtzmann, Neutest. Theol. II S. 262—294, vgl. o. S. 177 [2]. [2]) Die nicht konstruierten Partizipia abgerechnet, hat Eph nur 2 1 ff. 3 1 ff. Anakolutha (das erste durch Wiederaufnahme des Eingangs in 2 5 zurechtgerückt), Col nur 1 26 2 14 den häufigen Uebergang des untergeordneten Gliedes in den Hauptsatz. [3]) S. Jülicher, Einleitung S. 114. Wer Col Eph Philem in die Gefangenschaft zu Cäsarea verlegt, gewinnt eine Reihe, die die Echtheit nur noch schwereren Bedenken aussetzt: Rom Col (Eph) Phil. [4]) Nägeli S. 85 ff.; Jülicher, Einleitung S. 155 f. χάριν ἔχειν wird statt des paulinischen εὐχαριστεῖν gebraucht. [5]) I Tim 1 15 4 9 πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος ist stehender Ausdruck in Ehrendekreten, 2 2 τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων ist echt hellenistisch, s. Index zu Aristeas. Ueber anderes s. o. S. 221 und Thieme S. 33 ff. So viel ich sehe, stammt das reiche Sprachgut, das nur Past haben und das sich weder bei Paulus noch sonst im N. T. findet, fast durchweg aus der literarischen Oberschicht der Sprache: ἀδηλότης ἀκατάγνωστος ἀμοιρή ἀνεξίκακος ἀνεπαίσχυντος ἀνεπίλημπτος ἀπέραντος ἀπρόσιτος ἀστοχεῖν αὐτοκατάκριτος ἀφιλάγαθος διδακτικός ἔντευξις (Deißmann, Bibelstudien

Satzbau ist einfach und durchsichtig. — Die vorausgesetzte Situation ist schwer vorzustellen. Paulus mußte doch bei Einsetzung seiner Genossen in ihr Amt ihnen Anweisungen geben, und nach I Tim 1 3 Tit 1 5 ist er erst vor kurzem mit ihnen zusammen gewesen. Da befremden die scheinbar als etwas Neues sich einführenden Instruktionen, auch Mitteilungen wie I Tim 1 12–16 Tit 1 5, deren die vertrautesten Mitarbeiter gar nicht zu bedürfen scheinen. Aber das Mißverhältnis zwischen Inhalt und Adresse erklärt sich, wenn wir diese Schriftstücke als fingierte Episteln ansehen. Dann ist die Adresse vorgeschoben und der Inhalt in Wahrheit berechnet auf das Lesepublikum einer anderen späteren Zeit, nämlich der des Autors. Die Past sind dem Bedürfnisse entsprungen, die spontan und organisch erwachsenden kirchlichen Ordnungen literarisch zu fixieren und damit feste Satzungen für das Leben innerhalb der Kirche aufzustellen [1]. In ihnen ist der Versuch gemacht, die Regeln unter die Autorität des Paulus zu stellen — darum die Briefform — und ihnen dadurch allgemeinere Geltung zu verschaffen. Später ließ man solche statutarische Schriften im Namen des Apostelkollegiums ausgehen. Die lästige Einrahmung des Gesetzbuches mit persönlichen Bemerkungen, wie sie die Briefform nötig macht, fiel damit fort, und die neue Form war für den Zweck natürlicher und wirkungsvoller. Die Zwölfapostellehre und andere apostolische Kirchenordnungen setzen in anderer Form die Past fort.

Die Durchführung einer einheitlichen Organisation der Kirche wurde durch die Mannigfaltigkeit der die christlichen Gemeinden ergreifenden religiösen Einflüsse, besonders auch durch die Einwirkungen der synkretistischen Religionen, bedroht. So verbindet sich mit dem Hauptzweck dieser Briefe der Kampf gegen dualistisch-enkratitische Irrlehre (vgl. S. 339), und für Bestreitung der Häresie bedient man sich ja gern autoritativer Namen [2]. Der Glaube ist in

S. 117; R. Laqueur, Quaestiones epigraphicae et papyrologicae, Argentorati 1904 p. 6 ff.; Mitteis-Wilcken, Grundzüge der Papyruskunde II 1 S. 14 f.) ἐπανόρθωσις ἐπιστομίζειν εὐμετάδοτος καταστρηνιᾶν κενοφωνία κνήθεσθαι κοινωνικός λογομαχία ματαιολογία ματαιολόγος οἰκοδεσποτεῖν ὀρθοτομεῖν πραϋπάθεια πρόκριμα πρόσκλισις συγκακοπαθεῖν σωφρονισμός τεκνογονεῖν τεκνογονία ὑποτίθεσθαι ὑποτύπωσις φίλαυτος φιλήδονος. Der Einfluß der LXX ist ganz gering. Die paulinischen Reminiszenzen passen zuweilen schlecht in den neuen Zusammenhang (Jülicher S. 154). Zu dem Epimenides-Zitate Tit 1 12 kommt noch das geflügelte Wort Tim II 3 13 πλανῶντες καὶ πλανώμενοι (Rhein. Mus. IL S. 309) und I 6 10 ῥίζα πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία, das in der Diatribe öfter vorkommt (s. Gerhard (o. S. 80 [1]) S. 61), und an die Popularphilosophie erinnert auch 2 9 3 5. Ueber Grußform und Doxologie s. Beilage 15. [1]) E. Schwartz, Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, Schriften der wiss. Ges. in Straßburg VI 1900 S. 1 f. [2]) I Joh II Thess Col sind schon unter diesem Gesichtspunkte betrachtet worden. Auch Act 20 29 ist zu vergleichen.

Past zur Rechtgläubigkeit geworden, und die Bewahrung der rechten Lehre wird immer wieder eingeschärft. Strenge Kirchenzucht wird empfohlen, die Autorität des Apostels betont.

Unüberwindliche Schwierigkeiten erheben sich bei dem Versuche, nach den persönlichen Notizen die Situation der Briefe wirklich im Leben des Paulus nachzuweisen (Jülicher S. 163 f., Weizsäcker S. 478 f.)[1]. Die Verteidiger der Echtheit haben die Nachricht von einem gleichzeitigen Martyrium des Paulus und Petrus i. J. 64 und die Aussage I Clem 5 7, Paulus sei πρὸς τέρμα δύσεως gekommen, mit der Berechnung, daß die letzten in den Act erzählten Ereignisse mehrere Jahre vor 64 fallen, kombiniert und zu einer phantasievollen Bereicherung der Biographie des Apostels benutzt: Er ist aus der Act erzählten Gefangenschaft freigekommen, er ist nach Spanien gezogen (I Clem), er hat sich dann wieder im Osten aufgehalten und I Tim Tit geschrieben, er ist zum zweiten Male als Gefangener nach Rom geführt worden, wo er II Tim verfaßt hat, hat dann in der neronischen Christenverfolgung mit Petrus das Martyrium erlitten. Aber der Ausdruck I Clem ist aus Rom 15 24 entlehnt, wo ihn Paulus von der geplanten spanischen Reise gebraucht, und die Vorlage kann zu einer rhetorisch übertreibenden Aussage verführt haben[2]. Das gleichzeitige Martyrium beider Apostel ist nicht einstimmig überliefert, und es wäre begreiflich, wenn der Stolz der römischen Gemeinde auf ihre beiden großen Märtyrer zur zeitlichen Gleichsetzung ihrer Passion geführt hätte. Von einer zweiten Gefangenschaft des Paulus weiß niemand Genaueres[3], und der Prozeß, der zu der einzigen uns bekannten Gefangenschaft führte, hätte, selbst wenn er ins Jahr 64 sich erstreckte, ganz unabhängig von andern Christenprozessen geführt werden müssen. Und vor allem, die Stimmung der Jerusalemreise in den Act beweist, daß sie für das Empfinden dieses Autors die Todesreise war (S. 314 2)[4].

Das Kirchenrechtliche tritt II Tim zurück, dafür nimmt die Polemik gegen Irrlehrer einen breiteren Raum ein, und die paulinische Einkleidung ist hier in der Fülle persönlicher Züge sorgfältiger durchgeführt. Diese persönlichen Notizen finden vielfach besonderes Ver-

[1]) II Tim setzt sich in die Gefangenschaft. Schwartz S 1 [1] hält es für möglich, daß er einen anderen Verfasser hat. [2]) Ganz unmöglich ist es nicht, daß schon zu Clemens Zeit nur aus Rom sich die Annahme einer spanischen Reise gebildet hat. Denn daß der Römer den Ausdruck ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών von Rom gebraucht habe, ist unwahrscheinlich, zumal im vorhergehenden Gliede gesagt ist, daß er die ganze Welt gelehrt hat. [3]) Eusebius K. G. II 22 führt sie vorsichtig als Vermutung ein und weiß sie nur aus II Tim zu erschließen. Das Muratorische Fragment Z. 38 kann mit der Tradition bei Eus. zusammenhängen. [4]) Die Paulus-Akten kennen nur eine Gefangenschaft, in der Paulus den Tod leidet.

trauen. Man meint, sie hätten unmöglich erfunden werden können, und nimmt an, echte Mitteilungen einiger kleiner Briefe oder Billette des Paulus seien in die Past aufgenommen worden. Aber die Möglichkeit, daß solche Details erfunden werden konnten, um die Fiktion glaubhaft zu machen, beweist z. B. der 13. pseudoplatonische Brief: Manche Personalien in II Tim können aus Col und Act entlehnt sein [1]. Die Zuverlässigkeit anderer darf nicht postuliert werden, da die Anfänge phantasiereicher Erfindungen, von denen die Paulusakten erfüllt sind (S. 337 ff.), sehr wohl in den Past schon vorliegen können.

Die späteren Fälschungen, die uns unter Paulus' Namen überliefert sind, Briefe an die Korinthier und an die Laodizener [2], sind dürftig und ungeschickt. Die Fiktion knüpft an die Tatsache an, daß Briefe des Paulus an diese Gemeinden verloren sind. Für den Verlust soll Ersatz geschaffen werden. Im ersten Briefe stellt Paulus den in einem Schreiben aus Korinth ihm mitgeteilten Ketzereien, die sich dort verbreiten, die Kirchenlehre gegenüber (S. 338 [2]). Der zweite ist eine grobe Mosaikarbeit, zu der Phil das meiste beigesteuert hat.

3 Katholische Briefe

Daß im Kanon des N. T. die Briefe überwiegen, hat Paulus Vorbild bewirkt. Unter seinem Einfluß stehen mehr oder weniger alle katholischen Briefe. Der I Petrusbrief nimmt die Farben zum Teil aus paulinischen Briefen. An sie schließt sich das χάρις καὶ εἰρήνη der Begrüßung an. Petrus diktiert wie Paulus und zwar einem Arbeitsgenossen des Paulus, dem Silvanus (5 12). Dies und der Gruß des Markus am Schluß soll in die apostolische Zeit versetzen, und der Autor nennt sich 5 1 Zeugen der Passion Christi. Paulinische Briefe, auch Eph, sind benutzt. Daß dieser Brief in den Kanon Aufnahme fand, zeigt, daß geschichtliche Kritik bei dessen Konstitution eine sehr bescheidene Rolle spielte. Die Tradition brachte es fertig, zugleich Petrus für einen griechischen Schriftsteller zu nehmen und Markus, um seinem Evangelium eine höhere apostolische Autorität zu geben, die Rolle des Dolmetschers ins Griechische bei Petrus spielen zu lassen. Schon die dunkle Sprache der Adresse [3] (Jülicher

[1]) Verdächtig ist der Alexander II Tim 4 14 (vgl I 1 20), vgl. Act 19 33; zum Schmied könnte er gemacht sein aus Anlaß von Act 19 24. Antiochia, Ikonion, Lystra folgt II Tim 3 11 wie Act 13. 14. Andere Namen am Schlusse des Briefes können aus Act 19 22 20 4 genommen sein; 1 3 ist Paulus dem Judentum ähnlich wie in Act (S. 322 f.) nahe gerückt. [2]) S. A. Harnack, Kleine Texte 12, Bonn 1905. [3]) Mit der die Gemeinden ganzer Provinzen umfassenden Adresse läßt sich der Brief des Jeremias und der am Schlusse der Baruch-Apokalypse vergleichen.

S. 177) und des Grußes von der Auserwählten in Babylon 5 13, d. h. der Gemeinde Roms, spricht für Fiktion des Briefes. Daraus, daß der Brief kein wirklicher Brief ist, darf man nicht schließen, daß er einst etwas anderes gewesen sei, etwa eine Homilie [1]. Die Briefform konnte jeden Inhalt fassen; der Verfasser benutzt sie zu einem warmen, homiletischen Vortrage. Die Anspielungen auf eine allgemeine Christenverfolgung sind vor Domitians Zeit nicht möglich. Dazu paßt die Benutzung einer Sammlung von Paulusbriefen, zu der auch Eph gehört. Der Autor des Briefes hebraisiert weniger als Paulus, schreibt gut hellenistisch, zeigt sogar gelegentlich Vorliebe für rhetorische Kunstmittel [2].

Der Stil von II Petrus ist besonders in der Bekämpfung der Irrlehrer schwülstig. Der Autor ist von dem des I Petrusbriefes verschieden, aber er schließt seine Fälschung an I Petr an, indem er sich 3 1 auf seinen früheren Brief beruft (vgl. 1 12) und diesen mehrfach benutzt, z. B. für die Grußform des Präskriptes. 1 17. 18 will er Zeuge der Verklärung Jesu gewesen sein. Nach 1 13 ff. schreibt er den Brief als eine Art Vermächtnis. 3 15. 16 nennt er Paulus seinen geliebten Bruder und klagt, daß die schwer verständlichen Stellen seiner Briefe den Ketzern den Anlaß zur Verdrehung geben, weist energisch auf die paulinischen Briefe, die ihm gesammelt vorlagen, als auf eine Quelle der rechten Lehre hin. Die nachapostolische Zeit verrät sich auch 3 2 (= Jud 17) in der Berufung auf die apostolische Tradition. Die Adresse an alle, die denselben kostbaren Glauben gewonnen haben, bestätigt, daß wir es mit einem Literaturprodukt, nicht mit einem wirklichen Briefe zu tun haben. Auch dieser Brief reicht wie die Past tief in die echt hellenistische Sprachsphäre hinein [3]. — Einen wichtigen Anhalt für die Bestimmung der

[1]) Soltaus Abhandlung in Theol Stud. und Kritiken LXXVIII 302 ff. war schon im Voraus durch Wrede, Z. f. neutest. Wiss. I 75—85 widerlegt. Hier wie bei Col Jac II Petr Barnabas halte ich alle Zerstückelungshypothesen für Spielerei. [2]) Er liebt scharfe Wortantithesen (2 14. 23 3 18 4 6 5 2), rhetorische Häufung von Synonyma (1 8 1 10 ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν 2 25 3 4). Mit sichtlicher Freude am Klange verbindet er gern mehrere negative Adjektiva, wie es auch Past und Philo tun: 1 4 ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον 1 19 ἀμώμου καὶ ἀσπίλου (das benutzt II Petr 3 14 und wendet es 2 13 σπίλοι καὶ μῶμοι positiv zur Charakteristik der Ketzer. II Petr 3 16 ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι). Er bezeichnet gern dieselbe Sache mit doppelgliedrigem, zuerst negativem dann positivem Ausdruck. — 1 7 τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως (= Jac 1 3) vgl. Dittenberger, Orientis inscr. 308, 15 καὶ τῆς πρὸς θεοὺς εὐσεβείας ἔργῳ καλλίστῳ οὐ μικρὸν δοκιμεῖον ἀπέλιπεν. [3]) S. Deißmann, Bibelstudien S. 277, der aber die Uebereinstimmung von II Petr 1 3 ff. 11 mit dem Dekret von Stratonikeia überschätzt. Wendungen wie αἰώνιος βασιλεία (Z. f. neutest. Wiss. V 344 f., Thieme S. 25) σπουδὴν εἰσφέρειν (Dittenberger, Index zur Sylloge S. 290), θεία δύναμις (vgl. S. 295 [1]) sind konventionell, vgl. Windisch' Kommentar. Zur μεγαλειότης Christi 1 16 vgl. auch Dittenberger

Abfassungszeit gibt die Abhängigkeit des Briefes von I Petr. Mit Jud hat II Petr die bis in den Wortlaut übereinstimmende Polemik gegen libertinistische Gnostiker gemeinsam. Die Priorität des Judasbriefes und die Abhängigkeit von II Petr ist erwiesen [1]. Eine genaue Vergleichung ist auch für den Stil lehrreich: Ist schon die Ausdrucksweise in Jud gelegentlich gesucht und unnatürlich, so vergröbert sie vollends die steigernde und übertreibende Paraphrase in II Petr zu Schwulst und Manieriertheit: z. B. Jud 4 οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα II Petr 2 3 οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει [2] Jud 6 II Petr 2 4 Jud 12 II Petr 2 13. Sehr bemerkenswert ist auch, daß II Petr 2 1 ff. im Gegensatz zu der Vorlage, wo die Ketzerei als gegenwärtig bekämpft wird, die Polemik in der Form des vaticinium ex eventu erfolgt. Der Fälscher bemüht sich hier, die Rolle des Petrus zu spielen, aus der er freilich 2 10 ff. herausfällt. — Die wirksame Bekämpfung der Irrlehrer ist jedenfalls ein wesentlicher Grund dafür, daß er die Maske des Petrus gewählt hat.

Der Judas, der den kleinen in II Petr benutzten Brief geschrieben hat, bezeichnet sich als Bruder des Jakobus (des Gerechten), war also auch Bruder des Herrn; aber er wagt sich nicht so zu nennen und führt sich nur als Jesu Christi Sklaven ein (vgl. Jac). Die Adresse ist ebenso weit und vag wie die von II Petr: Allen Berufenen, die in Gott Vater geliebt und in Jesus Christus bewahrt sind. Aber der Verfasser beruft sich in seinem Streite gegen die Häresie V. 17 auf die Weissagungen der Apostel (vgl. 3. 20). Er setzt sich damit selbst in eine spätere Zeit. In diesem Tone konnte der Herrnbruder nicht reden. Auch nicht ein Autor, der dessen Maske annahm? Harnack, Chronologie II 1 S. 467 leugnet auch dies,

---

Sylloge 365, 4 (Kaiserinschrift) τὸ μεγαλεῖον τῆς ἀθανασίας, I Clem 24 5 26 1 32 1 49 3. — 2 22 wird ein Zitat der Proverbien und ein geflügeltes Wort aus Heraklit ὗς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου (Diels Fr. 37) neben einander gestellt (Wendland, Sitzungsber. Akad. Berlin 1898 S. 788 ff., vgl. R. Smend, Beihefte zur Z. f. alttest. Wiss. XIII 75). Zu 2 14 ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος vgl. das Timaioszitat in der Schrift περὶ ὕψους 4, 5 (vgl. Windisch, der nur Plut. De vit. pud. 1 zitiert): ὃ τίς ἂν ἐποίησεν ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς κόρας, μὴ πόρνας ἔχων. 3 10 ist die christliche Eschatologie mit der stoischen ἐκπύρωσις vermischt, s. Windisch (der Geffckens Aufsatz, Sitzungsber. Akad. Berl. 1899 S. 698 ff. übersehen hat) und H. Diels, Elementum S. 50. Bemerkenswert ist auch in dem Zusammenhange die Parallelisierung von Sintflut und Weltbrand; die Vorstellung, daß neue Weltperioden abwechselnd durch die große Flut oder durch den Weltbrand herbeigeführt werden, findet sich auch im philosophischen Synkretismus dieser Zeit; s. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 12.

[1]) S. Windisch und Jülicher S. 204 f. [2]) Hebraisierender Parallelismus ist hier eingeführt. Den Eindruck von Semitismen, die sich in den Parallelen von Jud noch nicht finden, machen auch 3 3 ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται und 2 12 ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται, vgl. Wellhausen, Einleitung [2] S. 21.

streicht die Worte ἀδελφὸς Ἰακώβου und verwandelt so den Herrnbruder in einen uns unbekannten Judas. Er fragt: »Wie soll dieser auf eine ganz konkrete Situation sich beziehende Brief (V. 17) ein katholischer Brief (für die ganze Christenheit) sein?« Ich möchte antworten: Das ist er in der Fiktion; in Wahrheit ist er auf einen bestimmten Leserkreis berechnet und richtet sich gegen bestimmte Ketzer. Aber der Autor meint, seinen Zweck besser durch Verkleidung zu erreichen. Daraus, daß er seine Rolle schlecht spielt, zu schließen, daß er sie gar nicht habe spielen wollen, scheint mir bedenklich. Wer so schließt, nicht wer die Ueberlieferung, wenn sie sich verteidigen läßt, festhält, scheint mir von einem Vorurteile auszugehen. Woher will man wissen, daß der uns ganz Unbekannte die Fähigkeit zu einer geschickten Fiktion gehabt habe?[1] Die Intentionen der Pseudonymität liegen doch nach den schon besprochenen Analogien durchaus im Bereiche der Möglichkeit.

Der Jakobusbrief gibt in lockerer Folge eine Reihe praktischer Mahnungen und erinnert in Gehalt und Form am meisten an die jüdische Spruchweisheit, die so viele Analogien bietet[2], daß Benutzung jüdischer Vorlagen wahrscheinlich ist. Der Autor hat aber auch sonst viel gelesen; er benutzt Jesusworte, berücksichtigt Paulus, entlehnt manches aus I Petr.[3] Aber Altes und Neues ist zu einem wirkungsvollen Ganzen zusammengefügt. Größere Gedankenkomplexe heben sich mitunter ab. In anderen Partien werden die Sprüche wie in den verwandten jüdischen Schriften und in Q Lc Mt perlenartig aneinander gereiht. Innere Verbindung der Teile und strengere Disposition ist nicht gesucht; das gehört zum Wesen dieser Literaturgattung[4]. Die jüdische Parallelisierung der Glieder ist dem Verfasser vertraut (z. B. 1 11. 24 4 8 5 17. 18), aber dieser Stil beherrscht nicht die ganze Schrift[5].

[1]) Als Beispiel des Aeußersten, dessen die Borniertheit eines Fälschers fähig ist, selbstverständlich nicht als Analogie zu irgend einem Pseudonymon des N. T. zitiere ich nach Gelzer, Sitzungsber. Sächs. Ges. 1895 S. 124 Pseudo-Zenob: „Ihr aber redet nicht übel von dieser Erzählung wegen ihrer Kürze oder weil Agathangelos dies nicht erwähnt. Denn ich habe früher als er geschrieben". [2]) Als Materialsammlung wertvoll Spitta, Zur Geschichte und Lit. des Urchristentums II 1896 (vgl. auch Wendland, Jahrb. Suppl. XXII 708 ff.). Scharfsinnig erörtert alle Probleme E. Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwickelung des Urchristentums, Tüb. 1904. [3]) Grafe S. 24 ff. Die christliche Paränese hatte, wie die Briefe des N. T., besonders die späteren, zeigen, sich auch schon in festeren Formen ausgebildet (Paränese an die verschiedenen Stände). [4]) Die Komposition der griechischen Paränese (eine Uebersicht über sie bei Wendland, Anaximenes von Lampsakos, Berlin 1905 S. 81 ff.) ist auch sehr locker. [5]) Als Semitismen erscheinen die attributiven Genetive 1 23 τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ 1 25 ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς 2 1 τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. — Ansätze zu

Sprache und Stil sprechen für einen Autor, dessen Muttersprache das Griechische war, wie er ja auch die griechische Bibel benutzt. Er versteht sich auf die Wirkungen der in der griechischen Diatribe beliebten Parataxe (S. 356): 3 13 5 13. 14 [1]. Ueberhaupt liebt Jac kurze Kola (z. B. 4 1 ff. 2 19), bildet aber auch gute Perioden. An die Diatribe erinnern auch die Einwürfe in direkter Rede (2 3. 16. 18 4 13. 15), das lebhafte Frag- und Antwortspiel, die wechselnden Anreden: 2 20 ὦ ἄνθρωπε κενέ 4 13 ἄγε νῦν οἱ λέγοντες 5 1 ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, die eigentlich wie die Mahnungen zum Aufmerken 1 16. 19, besonders 2 5 ἀκούσατε, mehr in die lebendige Ansprache passen. Und einmal wenigstens, für die sonst jüdische Ausführung über die Zunge als die kleine Ursache großen Unheils, 3 1 ff. scheint die griechische Popularphilosophie einige Bilder hergegeben zu haben [2]. Auch von der Rhetorik ist der Autor nicht unberührt. 1 13 2 13 spielt er mit Wörtern desselben Stammes (vgl. S. 354), und 1 2 ist die Alliteration πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις (vgl. 3 17) gewollt wie 1 6 1 14 4 8 der Reim.

Der Verfasser gibt sich für Jakobus, den Bruder Jesu. Aber diese Reinheit der Sprache und stilistische Gewandtheit ist einem palästinensischen Juden nicht zuzutrauen, und in eine spätere Zeit weist die Auseinandersetzung mit einem schon verflachten Paulinismus und die Benutzung von I Petr. Der Autor gehört einer Zeit an, wo briefliche Einkleidung schon zu einer beliebten Literaturform geworden ist. Der literarische Charakter des Schreibens wird auch durch die Adresse an die zwölf Stämme in der Diaspora bestätigt. Gemeint ist die Christenheit als das wahre Israel (vgl. Apoc 7. 14 3); der Autor wendet sich also an ein ideales Publikum. Manche lebendige Züge seiner Sittenschilderungen mag er von der Gemeinde, in der er wirkte, genommen haben. Im ganzen beziehen sich seine Mahnungen auf die allgemeinen Verhältnisse, wie sie in jeder Gemeinde wiederkehren, und die Versuche, die konkreten und individuellen Züge einer bestimmten Gemeinde in den Mahnworten zu erkennen, sind mißglückt. Viel Mühe ist in Jac nicht aufgewandt, die Fiktion des Briefes durchzuführen; die üblichen Grüße am Schlusse fehlen. Aber aus dieser Sorglosigkeit zu folgern, daß Jac einst gar kein Brief, sondern eine Paränese gewesen sei und daß die ursprüng-

Kettenreihen (S. 355) 1 3. 4. 14. 15. [1]) 1 5 αἰτείτω καὶ δοθήσεται αὐτῷ wohl nach Mt 7 7, nicht nach der verwandten Art der Diatribe (s. z. B. Epiktet II 20, 4 πίστευσόν μοι καὶ ὠφεληθήσῃ). [2]) J. Geffcken, Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909 S. 45 ff., Bonhöffer a. a. O. S. 92. 193. Zu 3 5 ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει Parallelen bei Roßbroich S. 81, ich füge hinzu Theokrit IV 55 XIX 8. — Zu 3 6 τροχὸς τῆς γενέσεως s. außer Windisch auch Gruppe, Griech. Mythol. S. 1040, Roßbroich S. 39.

liche Schrift erst später brieflich eingekleidet und Jakobus zugeschrieben sei, sehe ich gar keinen Grund.

Der Hebräerbrief beginnt wie eine Rede oder Abhandlung mit einem Proömium [1], wie er sich auch 13 22 als λόγος τῆς παρακλήσεως bezeichnet. Daß dieser regelrecht stilisierten Vorrede je ein Briefpräskript vorausgegangen sei, ist ausgeschlossen, und die verschiedenen Vermutungen, die schon in der alten Kirche über den Verfasser aufgestellt sind, bestätigen, daß die Schrift einst anonym war. Im Gegensatz zu der Haltung der wirklichen Briefe ist diese Schrift logisch disponiert. Die im Eingang angegebene These, die überragende Bedeutung der letzten Gottesoffenbarung, wird erwiesen durch eine auf Schriftzeugnisse gegründete Parallelisierung Christi mit den Engeln, mit Mose und Josua, mit dem Hohenpriester Aaron. Die Erhabenheit des in Melchisedek typisch vorgebildeten wahren Hohenpriesters und seines Werkes fordert die volle Hingabe des Glaubens, dessen Kraft an einer langen Reihe alttestamentlicher Beispiele erörtert wird. Schon in die theoretischen Gedankengänge werden gelegentlich Ermahnungen als Folgerungen eingelegt, aber die theologische Erörterung steht durchaus im Vordergrunde und bestimmt den Gedankengang. In diesen Mahnworten faßt der Autor gelegentlich, wenn auch nur selten, bestimmte Verhältnisse ins Auge; er weist z. B. auf die Bewährung in früheren Verfolgungen und auf ähnliche Gefahren der Gegenwart hin. Es ist bedenklich, aus solchen vereinzelten und zerstreuten Bemerkungen des Briefes seinen Zweck erschließen und ihn als wirklichen an eine Einzelgemeinde oder begrenzte Gemeinschaft gerichteten Brief verstehen zu wollen. Vielmehr spricht alles für schriftstellerische Arbeit, die Anonymität, das Proömium, der unpersönliche Inhalt und der allgemein lehrhafte Ton, die Art, wie die Gedankenfolge logisch geordnet, nicht aus den Beziehungen zur Gemeinde und ihren besonderen Verhältnissen abgeleitet wird, die zu den paulinischen Briefen in scharfem Gegensatz stehende Unklarheit der Abzweckung. Zwei ganze Kapitel lesen wir, ehe 3 1 die erste Anrede folgt, und die Anreden sind so allgemein gehalten, daß sie für ein Literaturprodukt mindestens so gut passen wie für einen echten Brief. Die Uebergangsformen sind durchaus literarisch: 5 11 περὶ ὧν πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν [2]

[1]) Analogien bei Schwartz, Gött. Nachr. 1907 S. 294 [2]. Mit Wrede, Das Rätsel des Hebräerbriefes (Forschungen zur Rel. des A. und des N. T. VIII) Gött. 1906 stimme ich fast durchweg überein, obgleich ich diesen Abschnitt ein Jahr früher geschrieben und jetzt nur in der Form geändert habe. Wir konnten uns noch vor Wredes Tode des völligen Zusammentreffens freuen. Zu λόγος παρακλήσεως vgl. Act 13 15 15 32. [2]) Dionys von Halikarnaß De comp. 8 πολὺς ἂν εἴη μοι λόγος, εἰ περὶ πάντων βουλοίμην λέγειν . . . . ἀπόχρη δὲ εἰσαγωγῆς ἕνεκα (vgl. Hebr. 5 12) τοσαῦτα εἰρῆσθαι vgl. 20.

8 1 κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις [1] 9 5 περὶ ὧν οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος 11 32 καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος [2]. Der Autor spricht gern wie der Redner oder Prediger, in die Mahnungen sich einschließend, im kommunikativen Plural. 2 1 τοῖς ἀκουσθεῖσιν 2 5 περὶ ἧς λαλοῦμεν paßt auch eher für die Rede als für den Brief. Der Autor fühlt sich als διδάσκαλος (5 12); sein Hauptzweck ist, die Leser in seine höhere Schriftweisheit einzuführen. Die Anspielungen auf die Verfolgung und den Anlaß zu einigen Mahnungen kann der Verfasser aus seiner Gegenwart und aus seiner Gemeinde genommen haben; I Petr verfährt ebenso. Wer daraufhin den Brief an einen bestimmten Kreis gerichtet sein läßt, hält sich einseitig an wenige Einzelheiten, ohne den Gesamteindruck der Haltung erklären zu können.

Der Sprachschatz des Briefes ist reich und gehört der literarischen Sphäre an. Das Bibelgriechisch hat eingewirkt [3]; mit hellenistisch jüdischer Literatur, z. B. mit dem Buch der Weisheit und mit Philo, berührt Hebr sich oft. Der Autor beherrscht das Griechische so gut wie Jac, aber er schreibt nicht in kleinen Kola, sondern in gut gebauten Perioden. Auch abgesehen von Vorrede und Uebergängen verfügt er über rhetorische Mittel. Wortspiele hat er 1 1 5 8 ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν an ein bekanntes griechisches Sprichwort anklingend, Alliteration negativer Adjektiva 7 3. 26, reimende Endungen 11 37. 38 13 14. Die durchgeführte Parallelisierung gibt Anlaß zu oft auch in der Form respondierenden Antithesen. Die lange Beispielreihe K. 11 ist wirkungsvoll verbunden durch Anaphora, indem jedes Glied mit πίστει anhebt [4]. Vor allem aber folgt die rhetorische Bildung aus den rhythmischen Klauseln, unter denen Doppelkretikus, Kretikus mit Trochäus, Ditrochäus (– ⏑ – – ⏑ –, – ⏑ – – ⏑, – ⏑ – –)

[1]) Demosth. XIII 36 Isokr. IV 149 κεφάλαιον δὲ τῶν εἰρημένων und oft.
[2]) [Isokr.] I 11 ἐπιλίποι δ' ἂν ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος, ähnlich Isokr. VI 81 VIII 56 Dem. XVIII 296 Dionys 4 S. 21, 5. 6 Usener-Radermacher. — Vgl. auch 7 9 ὡς ἔπος εἰπεῖν.
[3]) Der hebraisierende Genetiv 3 12 καρδία πονηρὰ ἀπιστίας 5 12 τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς 9 5 Χερουβεὶν δόξης, ganz hebraisierender Parallelismus 11 17. Zu 4 12 s. Roßbroich S. 76. Hervorgehoben sei noch die Vorliebe für substantivische Periphrase, z. B. 7 12 νόμου μετάθεσις γίνεται 7 18. 19 10 3. Manches ist gewählt, z. B. ἀπαύγασμα, ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας (πίστεως) vgl. Z. f. neutest. Wiss. V 340. Echt hellenistisch χρηματίζειν vom göttlichen Bescheide (technisch gebraucht vom Bescheide der Beamten auf die ἐντεύξεις, o. S. 364 [5]), ebenso 2 15 διὰ παντὸς τοῦ ζῆν (s. meinen Aristeas S. 192). εἰς τὸ διηνεκές (viermal), vgl. Dittenbergers Indices zu Syll. und Orientis inscr. 5 1 μετριοπαθεῖν peripatetisch, aber im Sinne abgewandelt (Nachsicht haben). Zu 5 14 αἰσθητήρια vgl. P. Linde, Bresl. Philol. Abhandl. IX 3 S. 32. — αἱματεκχυσία und μισθαποδοσία können Neubildungen sein.
[4]) Eine ähnliche anaphorische Reihe (ζῆλος) I Clem 4. 5 und mit freierem Wechsel des Stichwortes 9 ff., aber auch Sirach 41, 16—42, 9.

überwiegen [1]. I Clem ist Hebr. nahe verwandt, hat auch die z. T. rhetorische, nur noch mehr berechnete Haltung mit ihm gemein. Aus der Benutzung von Hebr. in I Clem ergibt sich auch das Ende des I Jahrhunderts als sichere Zeitgrenze, vor der der Brief geschrieben ist.

Etwas anders nun scheint sich der literarische Charakter darzustellen, wenn man vom Schluß ausgeht. Die in lockerem Gefüge folgenden Mahnungen K. 13 erinnern an die paränetischen Abschnitte der paulinischen und noch mehr der nachpaulinischen Briefe, obgleich auch hier 13 10 ff. die besondere Theologie des Autors der Begründung dient. Dann aber folgen die scheinbar üblichen Schlußnotizen des wirklichen Briefes (13 22 ἐπέστειλα ὑμῖν). Merkwürdigerweise führen sie alle in paulinische Sphäre. Der Verfasser mahnt zur Fürbitte, damit er den Lesern wiedergegeben werde. Er scheint in Gefangenschaft zu sein. 13 24 grüßen οἱ ἀπὸ Ἰταλίας, der Verfasser scheint also in Italien, vielleicht in Rom, sich aufzuhalten. Und vorher gedenkt er in schwer zu deutenden Worten des Bruders Timotheus, der freigekommen ist und mit dem er die Leser wiederzusehen hofft. Das sind, wie es scheint, sichere Merkmale eines wirklichen Briefes und eines bestimmten Leserkreises. Nur weisen diese Merkmale, zu denen noch sichere Anklänge an paulinische Briefstellen hinzukommen [2], auf die Autorschaft des Paulus hin. Die Verschiedenheit des Stiles und der Theologie hat seltsamerweise diese natürliche Deutung des Schlusses nicht aufkommen lassen. Und doch behauptete schon Schwegler den Anspruch des Briefes auf Abfassung durch Paulus. Hat auch der Autor Paulus' Namen nicht genannt, so wollte er doch durch die Schlußnotizen den Gedanken die Richtung auf Paulus geben, und die alexandrinischen Theologen haben nach seinen Intentionen interpretiert. Seinen wahren Namen nicht zu nennen, hatte er also Grund. Er benutzt die Autorität des Paulus, um durch sie seiner Theologie, den Mahnungen zum Festhalten am Glauben, zur Unterordnung unter die ἡγούμενοι, zur Abweisung der Irrlehre ein größeres Gewicht zu geben. Viel Mühe hat er sich nicht damit gegeben, die Rolle des Paulus durchzuführen. Ob in den Schlußnotizen die Situation klar vorgestellt ist, scheint fraglich [3]. 2 3 scheint eine den Aussagen des Paulus widerstreitende Abhängigkeit des Apostels von den Zwölf

[1]) Blaß' durchlaufende Rhythmisierung, die sogar eine prästabilierte Harmonie zwischen den Zitaten und den eigenen Worten des Schriftstellers annimmt und in die angeblich auch ein καὶ πάλιν und καὶ ἐν τούτῳ πάλιν rein aufgehen, die das Zusammengehörige oft zerreißt, ist völlig haltlos. [2]) Wrede S. 51 ff. [3]) Wrede S. 42 ff. Er bespricht in dem Zusammenhange alle paulinischen Stellen, die benutzt sein können.

zu behaupten, paßt aber doch zum Paulusbild der Act (s. z. B. 15 8. 12, o. S. 320 ff.). Auch die Fiktion der Briefform ist gar nicht durchgeführt. Das wenige, was der brieflichen Verkleidung dient, ist ziemlich äußerlich angeklebt [1]. Streicht man es, so tritt die Form des Vortrages reiner heraus. Dennoch scheint mir die Streichung des Schlusses als eines späteren Nachtrages willkürlich; denn die literarische, besonders die pseudonyme Verwendung der Briefgestalt hat zu manchen Mischformen geführt. Daß die sonst unlösbaren Probleme des Briefes sich unter dieser Voraussetzung in ganz anderem Lichte darstellen, hat schon Schwegler bemerkt [2]. »Ueberhaupt kann, sobald einmal der briefliche Charakter unseres Schreibens fallen gelassen und für schriftstellerische Fiktion erklärt wird, nicht mehr davon die Rede sein, den Schreiber des Briefes und seine Empfänger in verschiedenen Gegenden zu suchen, sondern die angeblichen Empfänger sind die kirchliche Umgebung des angeblichen Briefschreibers«. Der Brief steht den katholischen Briefen, die mit Ausnahme von II III Joh [3], die später auf den Namen des Apostels gesetzt sind, alle von Anfang an pseudonym sind, in seiner Haltung am nächsten.

4. Rückblick und Ausblick auf die spätere Briefliteratur

Die Sammlung paulinischer Briefe hat Muster und Anstoß zu einer reichen literarischen Produktion gegeben, die meist pseudonym auftritt. Die Briefform weitet sich zu einer Literaturgattung, die theologischen Inhalt, Paränese oder Kirchenorganisation darlegt und unter vorgeschobenen Namen sich Geltung zu verschaffen sucht. An die paulinische Briefsammlung schließen sich II Thess Eph (und falls unecht, schon vor Eph, Col), dann Past an. I Joh und Hebr scheinen mit einer gewissen Zurückhaltung sich apostolische Autorität zu vindizieren. In I Petr Jac Jud II Petr treten neue Verkleidungen hervor. Nur II III Joh haben erst später apostolische Etikette bekommen, während sie wirkliche Briefe eines Presbyters sind, der seinen Namen einst genannt haben muß. Das ist das Ergebnis einer Betrachtung, die die Schriften als das genommen hat, wofür die kirchliche Tradition sie ausgibt, und von dieser Ueberlieferung aus ihre literarischen Formen zu begreifen gesucht hat. Und ich hoffe wenigstens, daß diejenigen, die in einzelnen Fällen die Pseudonymität für erwiesen halten, auch die Möglichkeit ernster ins Auge fassen

[1]) Die dunkle Adresse Πρὸς Ἑβραίους faßt wohl, ob echt oder unecht, den Brief als eine Auseinandersetzung mit dem Judentum über den wahren Schriftsinn. [2]) Nachapost. Zeitalter II 307. [3]) Ueber die johanneischen Briefe s. S. 312 ff.

werden, von der Pseudonymität aus den Charakter dieser Schriften zu verstehen. Aber ich bin darauf gefaßt, daß meine Art der Behandlung als rückläufige und überwundene Strömung auf starken Widerstand stoßen wird. Ich rede nicht von denen, die in der Anerkennung oder Bezweifelung der Autorennamen einen beliebten Maßstab finden, nach dem sie die Zugehörigkeit zu Parteien bestimmen, die dankbar den als Bundesgenossen begrüßen, der Trümmer des vierten Evangeliums für den Zebedaiden oder Fetzen der Past für Paulus rettet, und seinen Arbeiten ein Lob zu spenden glauben, wenn sie anerkennen, daß sie von vornherein auf ein positives Ergebnis angelegt sind, denen das Irrationale der Persönlichkeit nicht ein Problem der Forschung, sondern eine bequeme Möglichkeit bedeutet, Paulus und dem Autor der fünf johanneischen Schriften jeden Stilwechsel und die stärksten Widersprüche zuzutrauen. Aber es will mir scheinen, als ob unbewußt auch bei unbefangenen Forschern eine gewisse Scheu vorhanden sei, pseudonyme Schriften im N. T. anzuerkennen.

Ich möchte die jetzt vorherrschende Behandlung der Pseudonyma an Harnacks Chronologie II 1 erläutern, weil Harnack sich zu allen Fragen geäußert, die Konsequenzen seiner Betrachtung streng durchgeführt, die prinzipiellen Ergebnisse in lehrreicher Weise scharf formuliert hat. Ich erwähne nur nebenbei, daß er den Presbyter Johannes für den Verfasser aller johanneischen Schriften hält und ihn im Evangelium Ueberlieferungen des Zebedaiden benutzen läßt (später erst sei der Presbyter mit dem Apostel Johannes verwechselt worden und dieser als Autor an seine Stelle getreten), daß er II Thess Eph Col für echt hält. Mir kommt es hier wesentlich auf die Beurteilung der Schriften an, die als pseudonym jetzt so gut wie allgemein anerkannt sind. Nur II Petr, wohl die späteste Schrift des N. T., sieht Harnack als notorische Fälschung an. I Petr war ursprünglich ein homiletischer Aufsatz; briefliche Umrahmung und apostolische Etikette sind erst später nach der Mitte des II Jahrhunderts, vielleicht durch den Verfasser von II Petr hinzugekommen. Jac, eher Homilie als Brief, ist erst am Ende des II Jahrhunderts in eine Epistel des Herrnbruders verwandelt worden. Der Verfasser von Jud ist ein uns unbekannter Judas, dessen Namen man in der zweiten Hälfte des II Jahrhunderts die Etikette »Bruder des Jakobus« zugefügt hat. Die Past sind aufgebaut auf echt paulinischen Briefen, die im II Jahrhundert mehrfache starke Interpolationen erfahren haben [1]. II Clem und Barnabasbrief haben erst später die falsche

[1]) Hebr ist ein wirklicher Brief, der zufällig den Autornamen und vielleicht auch seinen Anfang verloren hat.

Etikette erhalten. Harnack faßt S. VIII (vgl. S. 457) das Ergebnis seiner Untersuchungen zusammen: »Die älteste Literatur der Kirche ist in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, literarhistorisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig. Im ganzen Neuen Testament gibt es wahrscheinlich nur eine einzige Schrift, die als pseudonym im strengsten Sinne des Wortes zu bezeichnen ist, der 2. Petrusbrief«. Starke Eingriffe und Trübungen der Ueberlieferung sollen erst in der zweiten Hälfte des II Jahrhunderts zum Zwecke der Bildung des Kanons stattgefunden haben. Diese prinzipielle Ausführung steht und fällt mit den Hypothesen, die sie voraussetzt. Manche Bedenken in einzelnen Fragen sind schon geäußert worden. Kennen wir denn die literarischen Fähigkeiten und Anschauungen z. B. der Verfasser von I Petr und Jac so genau, daß wir die briefliche Einkleidung eines für den Brief wenig geeigneten Inhaltes ihnen absprechen und sie auf Kosten eines Unbekannten entlasten dürfen? Aber das Prinzip an sich scheint mir wenig wahrscheinlich. Ist es glaubhaft, daß ein tiefer Abstand die literarischen Grundsätze des ersten Jahrhunderts der Kirche vom zweiten trennen soll? Ist es denkbar, daß in Zeiten, wo die Pseudonymität in der religiösen Literatur, der jüdischen und der profanen, die größte Rolle spielt, die Kirche ein Jahrhundert lang sich von der Vorschiebung autoritativer Namen ferngehalten haben sollte, um dann plötzlich für ihre Sammlung der heiligen Bücher die ältere Literatur zu verfälschen und die frühere Wahrhaftigkeit ganz zu vergessen? Die Geschichte des Johannesevangeliums genügt zum Beweise, daß die apostolische Autorschaft schon vor der Mitte des II Jahrhunderts fingiert werden konnte. Die Autorität der Apostel steht schon Act Eph I Clem so fest, daß die Möglichkeit, ihren Namen zu gebrauchen, um einem Schriftwerke Geltung zu verschaffen, nahe lag. Schon im II Jahrhundert sind viele Evangelien, Apostelgeschichten, Apokalypsen, Kirchenordnungen unter apostolischen Namen veröffentlicht worden. Sollen alle diese Verkleidungen durch den Prozeß der Kanonbildung veranlaßt sein? Warum gerade in den Briefen die Fiktion apostolischen Ursprunges eine in früheren Zeiten der Kirche undenkbare Unwahrhaftigkeit sein soll (Harnack S. 457), warum nicht auch Paränese und Theologie sich unter autorative Namen gestellt haben soll, sehe ich nicht ein, und ich kann nicht zugeben, daß mit der »Baurschen Tendenzkritik« auch die Motive beseitigt sind, die solche Fiktionen erklären könnten (Harnack S. 456).

Eine kurze Skizze der nichtkanonischen Briefliteratur des zweiten Jahrhunderts ist für ein Verständnis der Entwickelung der Gattung unentbehrlich und geeignet, manche Ergebnisse der früheren Untersuchungen zu bestätigen. Um das Jahr 95 greift die römische

Gemeinde durch ein Schreiben ihres Bischofs Clemens in die Streitigkeiten der korinthischen ein, um in der Brudergemeinde Frieden und Ordnung wiederherzustellen [1]. Aber der Inhalt des Briefes erhebt sich über den besonderen Anlaß und Zweck. Er legt, wie es am Schlusse heißt, alles dar, was zur christlichen Religion gehört, und verläuft zum Teil in homilienartiger Ansprache. Der Verfasser bewegt sich in Gedankengängen, die ihm längst vertraut sind, und in einem Stil, den er sich für die Predigt ausgebildet hat. Er redet gern im kommunikativen Plural und schließt sich und seine Gemeinde in die Mahnungen ein. Die Haustafel, der Lasterkatalog, Themata der Paulusbriefe und des Hebräer- und ersten Petrusbriefes, Beispiel- und Zitatenreihen aus dem A. T., liturgische Stücke sind traditionelle Elemente, die er in seiner Art ausgestaltet. Aber ohne Scheu verwendet er auch profane Beispiele (K. 55. 37. 25), und die Theodizee (20, o. S. 225) ist trotz mancher Reminiszenzen an die hebräische Poesie wesentlich nach stoischem Muster gestaltet. Der auf den Gruß folgende Abschnitt und manche andere Partien sind stark rhetorisch stilisiert in scharf pointierten und abgezirkelten Antithesen, Klangwirkungen, rhythmischen Klauseln, poetischen Floskeln. Dieser Brief ist durchaus ein Kunstprodukt, dem niemand den literarischen Charakter absprechen kann, und er ist doch ein wirklicher Brief. Er wird überbracht durch eine Deputation, die in Rom über den Erfolg berichten soll. Er war sicher zur Vorlesung in der korinthischen Gemeinde bestimmt. Wir wissen, daß diese Gemeinde ihn sogar dauernd als kirchliche Leseschrift benutzt hat. Er muß bald, wohl nicht nur von Korinth sondern auch von Rom aus, weiter verbreitet sein; schon Polykarp schreibt ihn aus. In manchen Bibelhandschriften steht er unter den neutestamentlichen Schriften.

II Clem ist eine wirklich gehaltene, nach K. 19 vorgelesene Predigt. Der einfache, öfter ungelenke Stil beweist, daß der Verfasser von dem des ersten Clemensbriefes verschieden ist. Diese Predigt ist I Clem als zweite Epistel angeschlossen worden und wird stets als Epistel des Clemens zitiert. Möglicherweise hat sie den falschen Autornamen erst durch diesen Anschluß bekommen. Aber es ist auch denkbar, daß der Prediger schon sie unter dem Namen des Clemens publiziert hat und daß sie dann mit I Clem verbunden ist. Manche Beziehungen zu I Clem ließen sich in diesem Sinne deuten. Die Berührungen mit Hermas und die Benutzung einer auch in I Clem zitierten Apokalypse (II Clem 11, das Zitat ist um einen Satz länger als I Clem 23) spricht für römischen Ursprung. Die Umsetzung einer Homilie in einen Brief [2], dessen Formen nirgend zu

[1]) Harnack, Der erste Clemensbrief, Sitzungsber. Akad. Berlin 1909 S. 38 ff. [2]) Aristides XII (XXXII) § 39 p. 148 Dind. bietet eine Analogie.

erkennen sind, ist charakteristisch für die Ausweitung der Briefliteratur.

Der Barnabasbrief ähnelt in seiner Anlage dem Hebräerbrief. Der längere theoretische Teil verwirft mit dem Wortlaut des mosaischen Gesetzes den ganzen jüdischen Kult. Er nimmt das Gesetz, das die Juden mißverstanden und mißbraucht haben, für das Christentum in Anspruch, durch das erst der wahre Sinn des Gesetzes enthüllt ist. Der zweite im Anfang die zwei Wege benutzende praktische Teil berührt sich vielfach mit den Paränesen der Briefe. Das Präskript redet die Söhne und Töchter an. Und wenn der Verfasser dann seine Freude über das geistige Fortschreiten der Adressaten ausspricht und sie durch briefliche Mitteilung tieferer Erkenntnis noch weiter fördern will (vgl. Hebr), so schließt er sich auch hier an Gedanken an, wie sie in der Einleitung des Briefes natürlich und traditionell sind. Aber die ganz allgemein gehaltenen Ausführungen des Schreibens, die ganz vage Adresse und die allgemeinen Anreden (Brüder, Kinder) beweisen, daß wir es nicht mit einem wirklichen an eine bestimmte Gemeinde gerichteten Briefe, sondern mit einem literarischen Produkt zu tun haben. Nichts hindert anzunehmen, daß der Brief wirklich unter dem Namen des Barnabas, dem die einstimmige Ueberlieferung ihn zuschreibt, ausgegangen ist. Daß manche Stellen für Barnabas gar nicht passen, kann sich aus der Naivetät und Sorglosigkeit des Verfassers erklären, der, geschichtlich gar nicht orientiert, in der Wahl des Namens sich nur von der allgemeinen Vorstellung hätte leiten lassen, daß für eine Auseinandersetzung mit dem Judentum der Levit eine geeignete Person sei. Der Abstand der hadrianischen Zeit vom apostolischen Zeitalter ist groß genug, um die Unfähigkeit, sich in die ältesten Zeiten der Kirche zu versetzen, zu erklären.

Den lebhaften Verkehr und die Korrespondenz der Gemeinden setzen die Briefe des Ignatius in helles Licht. Als Ignatius gefangen nach Smyrna kommt, findet er dort die Bischöfe und Deputierten der Gemeinden von Ephesus, Magnesia am Mäander, Tralles vor. Die Briefe, die er an sie richtet, enthalten Dank und sittliche Mahnungen, besonders eindringliche Aufforderungen zur Abwehr der Häresien und zur Bewahrung der in den Bischöfen repräsentierten Einheit der Gemeinden. Gewiß werden die Deputierten einen Einfluß auf den Inhalt der Briefe ausgeübt haben. Von Smyrna aus schreibt Ignatius auch nach Rom, um vor seiner Ankunft ein Verhältnis zu den dortigen Christen zu gewinnen. Christen aus Smyrna sind ihm schon vorangezogen (10 2). Von fanatischer Sehnsucht nach dem Martyrium erfüllt und vom Bewußtsein des Märtyrerberufes schon gehoben, fühlt er sich gedrungen, an alle Kirchen zu schreiben

(4 1). Von der weiteren Station in der Troas, wohin ihn auch einige Abgesandte begleitet haben, schreibt er nach Philadelphia, nach Smyrna und an den Bischof von Smyrna Polykarp. In den beiden ersten Briefen bittet er die Gemeinden, Gesandte nach Antiochien zu senden, um seine Gemeinde zum Ende der Verfolgung zu beglückwünschen; und den Polykarp fordert er, da er selbst durch die Abreise von Troas daran verhindert ist, auf, denselben Auftrag andern Gemeinden zu vermitteln. Durch Grüße einzelner und der Gemeinden sucht er die Verbindung der Einzelkirchen zu verstärken. Diese Briefe des Glaubenszeugen haben sich rasch verbreitet. Abschriften sind wohl sofort in der Umgebung des Ignatius genommen worden; Polykarp legt seinem Briefe an die Philipper eine Sammlung von Ignatiusbriefen bei (13 2). Der Weltverkehr, der die Gemeinden verbindet, gibt diesen wirklichen Briefen sofort eine weite Publizität und auch äußerlich ein literarisches Ansehen. Dies Bild der engen Gemeinschaft, welche die Kirchen verknüpfte, wird bestätigt durch das, was Lucians Peregrinus K. 13 von der allgemeinen Teilnahme der Christen an dem Schicksale eines Märtyrers erzählt. Bald nach dem Martyrium Polykarps (im J. 156) erhält die Gemeinde von Philomelium in Phrygien auf ihren Wunsch aus Smyrna einen Bericht über das Martyrium Polykarps [1]. Am Schlusse des Schreibens wird die Bitte ausgesprochen, es auch den entfernteren Christen mitzuteilen. Die Christen von Lyon und Vienne richten ihren stark rhetorischen Bericht über die Verfolgungen des Jahres 177 an die Brüder in Asien und Phrygien; die Organisation der Kirche bot die Mittel zur Verbreitung solcher Schriftstücke.

Zu Irenäus' Zeit gab es Briefe Polykarps an Nachbargemeinden und an einzelne Brüder; erhalten ist uns nur der an die Philipper. Der Montanist Themison verfaßte, um seinen Glauben zu verteidigen, in Nachahmung des Apostels einen katholischen Brief (Eus. K. G. V 18, 5). Vom korinthischen Bischof Dionysios hatte Eusebius eine Sammlung katholischer Briefe an verschiedene Gemeinden in den Händen; sie waren nach dem Muster der paulinischen Gemeindebriefe betitelt. Die Klage des Dionysios über die Verfälschung des Textes dieser Briefe (Eus. IV 23, 12) zeigt, wie verbreitet sie schon zu seinen Lebzeiten waren. Der gedankenreiche Brief des Valentinianers Ptolemaios an die Schwester Flora [2] kann, nach seinem theologischen Gehalt — er gibt eine scharfsinnige Kritik des mosaischen Gesetzes — zu urteilen, auch als Literaturwerk verbreitet sein. Die schon im

[1]) Ueber die Geschichte des Schreibens s. P. Corssen, Z. f. neutest. Wiss. V 266 ff., E. Schwartz, De Pionio et Polycarpo, Gött. 1905. [2]) Harnack, Sitzungsber. Akad. Berlin 1902 S. 507 ff. (= Kleine Texte her. von Lietzmann Nr. 9).

II Jahrhundert aufkommende Sitte der bischöflichen Osterbriefe lehrt die neuen Formen der Publizistik, die der Kirche zur Verfügung standen, kennen [1].

XIV

APOKALYPSEN

Während Ursprung und Entfaltung der Evangelien und der Briefliteratur durch die Geschichte der christlichen Gemeinschaft und durch ihre besonderen Bedürfnisse bestimmt ist, ist die Apokalypse eine vom Judentum übernommene Literaturform, die schon vor ihrer Christianisierung eine lange Entwicklung durchlaufen hatte. Die eschatologische Richtung der nationalen Hoffnung, der Kontrast des Diesseits und Jenseits und die Erwartung des unmittelbaren Eingreifens Gottes und der Herstellung seiner Herrschaft sind die im Exil ausgebildeten Voraussetzungen der Apokalyptik. Daniel, der erste uns bekannte Vertreter der Gattung (S. 188), ist für ihr Wesen und die Bedingungen ihrer Geschichte typisch. Die Zeiten schwerer Not und Bedrückung, die Religionsverfolgung durch Antiochus, die Entweihung des Tempels durch Pompeius 63, die Bedrohung des Judentums und seiner Heiligtümer durch Caligula, der jüdische Krieg und die Erhebung des Barkochba steigern das religiöse und nationale Empfinden, das die Apokalyptiker in kühnen Zukunftsbildern vom Tage der Abrechnung mit den Völkern, der Verherrlichung der Heiligen, der Offenbarung des Gottesreiches zum Ausdruck bringen und bekräftigen. Neue geschichtliche Erfahrungen bereichern die Tradition. Pompeius, Caligula, Nero machen das Urbild des Antichrists, Antiochus Epiphanes, wieder lebendig. Weissagungen der Vergangenheit, die durch den Lauf der Geschichte widerlegt sind, werden erneuert und den veränderten Verhältnissen angepaßt. Der den Volksglauben durchsetzende Synkretismus mit seinen mythologischen Elementen, Mischwesen und fabelhaften Tieren, Engeln und Dämonen, ist von Alters her für die Staffage der bunten Bilder benutzt worden. Sibyllen (Psalmen Salomons), Moses Himmelfahrt, die Apokalypse Baruchs, IV Esra, die Testamente der zwölf Patriarchen sind einige uns bekannte Etappen der jüdischen Entwickelung. Der christliche Glaube an die Parusie des Herrn gibt nun die Anknüpfung für das Eindringen der jüdischen Eschatologie. Die eschatologische Rede Jesu Mc 13 beruht auf einer jüdischen Vorlage, ebenso II Thess 2,

[1]) Der Paschastreit führte zu einer sehr lebhaften Korrespondenz (Eus. V 25). Vgl. auch, was in Schwartz' Eusebius III S. 78 über Synoden gesammelt ist.

In der Apoc kehrt das traditionelle Material, Gesichte israelitischer Propheten, mythische Rudimente und verwittertes Gestein alter Geschichte in christianisierender Bearbeitung wieder.

Die Apokalypse des Johannes ist, wie schon eine alte kirchliche Ueberlieferung bezeugt, während der Christenverfolgung unter Domitian veröffentlicht worden; aber sie hat ältere Vorlagen in sich aufgenommen. Die sieben Sendschreiben K. 2. 3 setzen eine vom Standpunkt des Redaktors verschiedene Situation voraus[1]. Ihre Sprache hebt sich von dem das Buch sonst beherrschenden Vulgärgriechisch ab; sie haben ihren eigenen hieratischen Stil und zeigen in ihrer Responsion strenge Gebundenheit[2]. — 11 1. 2 12 1—17 sind jüdische vor der Zerstörung des Tempels geschriebene Stücke. Denn 11 1. 2 wird die Bewahrung des Tempels geweissagt, 12 1—17 wird unter dem Mythus vom Weibe, das vom Drachen verfolgt ein Kind gebiert, und von der Entrückung dieses Kindes zum Himmel der Kampf des römischen Reiches gegen die jüdische Gemeinde und die Hoffnung auf den Messias geschildert. 10 8—11 deutet der Autor selbst mit dem Verschlingen des Büchleins und den dann anhebenden Prophezeiungen auf sein schriftstellerisches Verfahren. — Die sieben Siegel, Posaunen, Schalen sind parallele und sich in der Hauptsache deckende Variationen desselben Themas, der bis zur Vernichtung sich steigernden Plagen. Bei der Oeffnung des siebenten Siegels leitet der Apokalyptiker 8 1 künstlich zu den sieben Posaunen über. Zwischen die Oeffnung des 6. und des 7. Siegels ist K. 7 als störendes Intermezzo eingeschoben, ebenso werden die 6. und die 7. Posaune durch ein Zwischenstück 10 1—11 13 unnatürlich von einander getrennt — ein Beweis der Ueberarbeitung. Die einzelnen der 7 Glieder werden meist mit gleicher stereotyper Wendung eingeführt[3], aber der Parallelismus erstreckt sich zum Teil auch über die Gruppen. Die 4 ersten Siegel und Posaunen heben sich von den 3 letzten ab, und der Einschnitt wird bei den Posaunen 9 12 11 14 ausdrücklich markiert, indem die 3 letzten als 3 Wehe bezeichnet werden. Man sieht, wie der Autor mit künstlicher Symmetrie und schematischen Zahlenspielereien seinen Stoff zu gliedern sucht.

[1]) J. Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, Abhandl. Gött. Ges., N. F. IX 4 S. 8. [2]) Den Eingang bildet das prophetische τάδε λέγει (s. Beilage 15), mit οἶδα wird die Schilderung der Zustände jeder Gemeinde eingeleitet, am Schluß eine stereotype Mahnung zum Aufmerken. Der Parallelismus hat unter der Ueberarbeitung gelitten, s. Wellhausen S. 8. [3]) Vgl. die in Dieterichs Abraxas edierte Kosmogonie. — Zum halbstündigen Schweigen bei Oeffnung des 7. Siegels 8 1 vgl. Dieterichs Mithrasliturgie S. 42 σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου, φύλαξόν με σιγή und Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 116.

In der Urschrift von K. 13 war die Vernichtung Jerusalems und des heiligen Staates durch das Tier, d. h. das römische Imperium, geschildert[1]. In der jetzigen Gestalt wird Nero mit dem Tiere gleichgesetzt. Der Ermordete wird wieder aufleben. Ein anderes Tier — gemeint sind die römischen Statthalter — wird die Menschheit zur göttlichen Verehrung des Nero redivivus zwingen[2]. Die Vorstellungen werden K. 17 genauer entwickelt[3]: die große Hure (Rom), deren Strafgericht verkündet wird, sitzt auf einem Tier mit 7 Häuptern und 10 Hörnern. Die 7 Häupter sind nach V. 10 7 Könige. Fünf sind gefallen, d. h. die 5 Julier von Augustus bis Nero. Einer ist gegenwärtig, d. h. (mit Uebergehung des Interregnum) Vespasian. Der letzte ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, ist es ihm bestimmt nur eine kurze Weile zu bleiben; gemeint ist Titus[4]. Der 8. wird V. 11. 8 (vgl. 13 12 ff.) mit dem Tiere gleichgesetzt; er war schon einmal da und gehört zu den 7, jetzt ist er nicht, soll aber kommen. Das ist Nero redivivus, der als 5. schon da war und als 8. wiederkommt. Mit den 10 Hörnern, d. h. mit den parthischen Fürsten, wird er sich gegen die Hure Rom wenden. Das Orakel setzt sich selbst unter Domitian, und es setzt das uns bekannte Auftreten eines falschen Nero im Orient in den letzten Jahren Vespasians voraus[5]. Der Haß gegen Rom und die Rolle Neros als Rächer, die die Christen ihm schwerlich zugeteilt hätten, macht eine jüdische Quelle wahrscheinlich. Der Kampf Neros mit dem Lamm und seine Niederlage verrät sich auch deutlich als eine spätere christliche Interpolation, die dem Kampf Neros mit Rom widerspricht, ja ihn unmöglich macht.

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, die Arbeitsweise des Redaktors zu erläutern. Er nimmt mancherlei ältere Stücke auf,

[1]) Wellhausen S. 21 ff. [2]) Die Vergötterung Neros wird auch Sibyll. V 34. 139 gebrandmarkt. Zum Eintätowieren des Zeichens (χάραγμα) 13 16 füge ich zu den in Boussets Kommentar bemerkten Parallelen als wichtigste die auch von J. Weiß hervorgehobene III Makk 2 29, s. Wilamowitz, Hermes XXXIV 634. 635. Auch hier ist der Stempel das Zeichen der Zugehörigkeit zum Kult. [3]) Ueber die ursprüngliche Gestalt der Vorlagen s. J. Weiß, Die Offenbarung des Joh., Forschungen zur Rel. und Lit. des A. und des N. T., II S. 23 ff., Wellhausen S. 26 ff. [4]) Weiß und Wellhausen setzen 17 1—10 in die Zeit Vespasians, der gegenwärtig genannt wird. Aber die kurze Regierung des Titus (79—81) V. 10 muß doch wohl vaticinium ex eventu sein. Diese Weissagung rückt sich also künstlich in eine frühere Zeit; s. K. J. Neumann, Hippolytos Lpz. 1902 S. 7 ff. Aber schwerlich mit Recht bin ich S. 252 Neumanns Ansicht gefolgt, nach der Domitian mit dem wiederkehrenden Nero gleichgesetzt ist. [5]) Wellhausen S. 28, Bousset S. 408. 411. Die Parther waren schon mit den wilden Rossescharen 9 17 gemeint, und sie treten auch Henoch 56 5 ff., Sibyll. V 93 ff. auf.

modernisiert sie und macht sie aktuell. Aber er führt auch Weissagungen fort, die durch die Geschichte widerlegt sind. Durch Uebergangsglieder verbindet er die verschiedenen Bestandteile, manches Uebernommene verdeutlicht er durch Interpretamente. Aber er verfährt recht konservativ. 12 1—6 und 12 7—14, 17 4—10 und 17 11—18 sind Doubletten desselben Themas. Widersprüche und Inkongruenzen, zu denen die Kontamination verschiedener Vorlagen geführt hat, stehen oft dicht bei einander. Aber über der Redaktionsarbeit, die leicht als Flickarbeit erscheint [1], ist die eigene Fähigkeit des letzten Verfassers zu wirkungsvollen Konzeptionen nicht zu unterschätzen. Die Siegesgewißheit, die im Tode der Märtyrer den Triumph der Kirche sieht, die Seligkeit der vor dem Gericht Bewahrten, den Abscheu vor dem Greuel des Kaiserkultes bringt er selbst ergreifend zum Ausdruck.

Die Apoc hat zwei Eingänge. Der zweite 1 4 bezeichnet das Buch als Sendschreiben des Johannes an die sieben Gemeinden; die Fiktion knüpft an an die schon durch eine Vorlage gegebenen sieben Gemeindebriefe und zeigt, wie beliebt damals die briefliche Einkleidung war. Auf die Adresse folgt der Segenswunsch χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη, der 22 21 zur Umrahmung des Ganzen wieder aufgenommen ist. Stilwidrig geht diesem Briefpräskript 1 1—3 ein anderer Eingang voraus, der in archaischer Weise [2] den Titel mit dem Texte verflicht. Das Buch wird bezeichnet als eine Offenbarung, die Christus im Auftrage Gottes durch seinen Engel seinem Knechte Johannes kundgegeben hat. Der erste Eingang wird später sein als der zweite. Nach jenem ist die Offenbarung für die Diener Christi im allgemeinen bestimmt (vgl. 22 6. 17), nach diesem redet Johannes die sieben Gemeinden an. Die Idee des Offenbarungsengels stimmt nicht recht zu der Mehrzahl der Visionen des Buches, und die Charakteristik des Verfassers 1 2 scheint seine Identität mit dem Evangelisten Johannes zu behaupten. Die Betonung der Zuverlässig-

[1]) Der Autor hat offenbar das ihm vorliegende apokalyptische Material aus Pietät nur leise überarbeitet. Wichtig ist, sich klarzumachen, daß das mechanische Nebeneinanderstellen und Ineinanderschieben der Quellen, wie wir es auch bei Joh und in den Act fanden, in der israelitischen Literatur traditionell ist, wichtig besonders für den klassischen Philologen, der sich schwer in diese Art der Schriftstellerei und in die zugrundeliegende Psychologie findet, da sein Arbeitsgebiet ihm treffende Parallelen dazu nicht bietet. [2]) Vergleichen lassen sich die Ueberschriften der Prophetenbücher (auch Henoch 1. 92), der Eingang von Mc und Mt, aber auch der altgriechische Buchanfang: Ἡροδότου Θουρίου ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε. mehr Beispiele bei Diels, Hermes XXII 436; Laqueur, Hermes XLVI 192. Auch das 8. Buch Mose hat den archaisierenden Eingang (Dieterich, Abraxas S. 169): Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὁγδόη Μωυσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου.

keit des Autors, die in dem parallelen von derselben Hand herrührenden Passus 22 6. 7 (vgl. 19 9 21 5) in anderer Form wiederkehrt, erinnert an die bekannten Versicherungen des Johannesevangeliums. Und diesem späteren Interpolator ist wohl auch der Fluch gegen etwaige Verfälscher des Buches 22 18. 19 zuzuschreiben [1]. Der Autor hat wohl schwerlich das Verfahren, das er selbst an seinen Vorlagen geübt hat, so verdammt [2].

Nun verbinden die Apoc mit dem Johannesevangelium manche gemeinsame Vorstellungen, wie der Logosbegriff und die Bezeichnung Jesu als Lamm, und einige gemeinsame Redewendungen. Sie scheinen der letzten Schicht anzugehören und dienen dem Zweck, den Verfasser Johannes mit dem Evangelisten gleichzusetzen [3]. Jedenfalls stammt die apostolische Etikette der Apoc aus demselben Kreise, in dem die andern vier Schriften dem Apostel Johannes der ephesischen Legende zugeschrieben sind. Die Identität des Verfassers des Evangeliums und der Apoc ist durch die Verschiedenheit der Sprache völlig ausgeschlossen. Die Apoc steht sprachlich weitaus am tiefsten von allen Schriften des N. T., unterhalb des literarischen Niveaus. Sie ist im gemeinen Vulgärgriechisch geschrieben [4], das mit seinen Anakoluthieen, dem Uebergange des Partizips in verbum finitum, der Anfügung des Attributes im Nominativ an jeden beliebigen Kasus, Verbindungen wie ἀπὸ ὁ ὤν καὶ ὁ ἦν, Konstruktionen κατὰ σύνεσιν, hebraisierender Wiederaufnahme des Relativ durch Demonstrativ in der verwahrlosten Sprache mancher Zauberpapyri die treffendsten Parallelen findet [5].

Daß ein Mann, der sich in die apokalyptische Bilderwelt eingelebt hat, auch selbst visionäre Erlebnisse gehabt hat, ist möglich. Aber an dem Buche hat schriftstellerische Reflexion das meiste getan. Das zeigt die berechnete Anlage und die Quellenbenutzung. Die Vision war längst Form schriftstellerischer Einkleidung geworden. Wenn wir dem Autor selbst glauben wollen, hat er seine Aufzeichnungen im visionären Zustande gemacht. Das Buch gibt sich als inspiriert. Immer wieder ergeht die Aufforderung γράψον. Wann

[1]) Solche Verwünschungen finden sich nicht nur in israelitischen und jüdischen Schriften; s. Vettius Valens S. 301, 23. 173, 5 ff.; Reitzenstein, Poimandres S. 349, 7 ff. Eine mildere Form Diodor I 5, 2. [2]) Wellhausen S. 34. [3]) Die Johannes-Apokalypse scheint den Kern gebildet zu haben für das Ansetzen der weiteren johanneischen Literatur. [4]) Bousset S. 159 ff.; Radermacher, Wiener Studien XXXI 1 ff., Gramm. S. 182 f.; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI 224. [5]) Ich verweise beispielsweise auf Sätze, wie man sie bei Dieterich, Jahrb. Suppl. XVI 760; Reitzenstein, Poimandres S. 293 liest. Ich notiere noch die volkstümliche Vorliebe für polare Ausdrucksweise 13 16 τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους 6 15 11 18 19 5. 18 20 12.

wird dieser Befehl ausgeführt? 10 4 gibt die eigentlich selbstverständliche Antwort: Er hört die siebenfache Donnerstimme und will sie aufschreiben; aber er erhält das Gebot, sie geheimzuhalten und nicht aufzuschreiben. Also schreibt er in der Vision. Darum kann der Engel auch 22 9. 10 von dem fertigen Buche reden. Es gibt Theologen, die das gewaltsam wegdeuten, nur weil sie, wenn es so wäre, es zu glauben sich verpflichtet fühlten und ihr Glaube dazu zu schwach ist. Aber nach den syrischen Johannesakten erscheint in der Nacht zum Sonntag [1] Johannes der heilige Geist, und in einer Stunde hat er das Evangelium verfaßt. Die Wiederherstellung der heiligen Schriften geschieht IV Esra 14, 41 ff. im Zustande der Ekstase in 40 Tagen, und die Legende ist oft wiederholt worden [2]. Und das Buch, das Hermas Vis. II 1 in der Vision empfängt, hat reale Existenz und wird von ihm abgeschrieben [3]. 4 2 gerät Johannes in Ekstase, obgleich die frühere (1 9) gar nicht unterbrochen ist. Und manche Dinge will er im Gesichte geschaut haben, die so gar nicht wahrnehmbar sind [4].

Der Verfasser der Apoc, der in der Vorstellungswelt des A. T., besonders der Propheten, und der jüdischen Apokalyptik lebt, ist, nach seinen Anschauungen und nach seiner Sprache zu urteilen, Judenchrist gewesen [5]. Im Hirten des Hermas, dessen Datierung zwischen 100—150 schwankt [6], sind neben starken judenchristlichen Elementen auch Einflüsse der volkstümlichen hellenistischen Erbauungs- und Unterhaltungsliteratur zu beobachten. In der Form der Ich-Erzählung teilt Hermas Gesichte, ihm offenbarte Gebote und Gleichnisse mit. Aufzeichnungen von Traumgesichten und Offenbarungen, auch unliterarische (Akten der Perpetua), sind in der Literatur dieser Zeit häufig [7]. Bei Hermas ist die Vision wesentlich das schriftstellerische Mittel der Einkleidung kirchlicher Sittenlehre und Bußordnung [8]. Der Autor selbst hat die verschiedenen Zeiten angehörenden Stücke mehrfach überarbeitet und erweitert [9].

---

[1]) Auch Johannes hat nach 1 10 seine Vision an einem Sonntag. [2]) S. Schürer III[4] 329 und meinen Aristeas, Anm. zu S. 124, 9, auch was dort S. 93, 23 ff. über Entstehung der LXX zu lesen ist. [3]) Vgl. Deubner, De incubatione, Lpz. 1900 S. 98[4]. [4]) Jülicher, Einleitung S. 229. [5]) Bousset S. 139 ff. Doch scheint K. 12 ein Mythus von der Geburt Apollos als Einkleidung benutzt zu sein; s. Dieterichs Abraxas S. 117 ff., Bousset S. 352 f. Der Verfasser des Buches fand die Anlehnung an den Mythus schon vor. Die Apoc ist im Gegensatz zur Petrusapokalypse durchaus jüdisch-christlich orientiert. [6]) Alte Tradition setzt die Schrift unter Bischof Pius (140—155), aber manches scheint in frühere Zeit zu weisen, und der Clemens, der für die Verbreitung der Schrift sorgen soll (Vis. II 4, 3, o. S. 380 f.), scheint der uns bekannte (S. 378) zu sein. [7]) G. Misch, Gesch. der Autobiographie I S. 303. 315. 348 f. [8]) E. Schwartz, Schriften der Wiss. Ges. in Straßburg VII S. 1 f. [9]) E. Grosse-

Dadurch sind die aus persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen in seiner Familie abgeleiteten Offenbarungen zu einer Bußpredigt an die ganze Kirche und zu einer Forderung der Reformation ausgestaltet worden; erst allmählich ist Hermas in die Rolle des Propheten hineingewachsen. Die allegorische Erklärung der »Parabeln« schießt vielfach über deren ursprünglichen Gehalt hinaus. Manche spätere Zusätze und Nachträge stören den Zusammenhang. Die Scheidung in Visionen, Mandate, Gleichnisse ist nicht streng. Die 5. Vision ist in Wahrheit Einleitung zu den Mandaten, und die Gleichnisse 6. 8. 9 sind Visionen.

Der Verfasser versteht die Kunst, volkstümlich und anschaulich zu erzählen; gelegentlich begegnen Vulgarismen, aber die Sprache ist viel reiner als die der Apoc. Der sehr lebendige Dialog, der in der Apokalyptik traditionell ist, aber in der Apoc nur gelegentlich und sehr sparsam verwandt wird [1], beherrscht das Ganze. Auch die längere Rede wird durch Fragen, die der Redende sich selbst stellt und beantwortet, belebt. Die vier ersten Gesichte zeigt eine die Kirche darstellende Matrone dem Hermas, die übrigen Offenbarungen gehen von dem Hirten aus. Nach ihm hat das ganze Buch den Titel Ποιμήν erhalten. Das erinnert an den ersten Traktat der hermetischen Sammlung, der Ποιμάνδρης betitelt ist. Und Vis. V zeigt eine frappante Aehnlichkeit mit Poim. § 1—4 [2]. Beide Male tritt der Hirte als der Offenbarende auf, und beide Male wandelt sich die Gestalt des Hirten. Nur aus der Benutzung einer gemeinsamen Vorlage erklärt sich, warum Hermas seinen Schutzengel zum Hirten macht, erklärt sich auch die in dem Zusammenhange der christlichen Schrift nicht verständliche Umwandlung [3]. Auf solche Einflüsse weist wohl auch hin das 9. Gleichnis, in dem Hermas auf einen Berg Arkadiens getragen und damit das bisherige Lokal verlassen wird [4]; Arkadien aber ist die Heimat des oft als Hirten dargestellten Hermes, auf dessen Namen die hermetischen Schriften gesetzt sind. — Eine ähnliche Wandlung wie am Hirten vollzieht sich auch an der Matrone [5]. In Vis. I II wird sie als Greisin beschrieben, die ein Buch hält, und sie erscheint in Cumä, wo die Sibylle heimisch ist. Kein Wunder, daß Hermas sie für die Sibylle

---

Brauckmann, De compositione Pastoris Hermae, Diss. Gött. 1910 hat die Retraktation (durch den Autor selbst) überzeugend nachgewiesen. [1]) 7 13. 14 10 8. 9 17 1 ff. [2]) Reitzenstein, Poimandres S. 11 ff. Wundererzählungen S. 126, wo mit Recht gegen die Zweifel Weinels die wörtlichen Anklänge beider Texte betont werden. [3]) Vgl. Grosse-Brauckmann S. 54 f. [4]) Reitzenstein, Poimandres S. 33. [5]) Grosse-Brauckmann S. 11 f. Es fällt besonders auf, daß die Matrone, d. h. die Kirche, Vis. III den Bau des Turmes zeigt, der auch die Kirche ist.

hält und erst aufgeklärt werden muß, daß es vielmehr die Kirche sei. Es ist sehr möglich, daß die Sibylle einst in den Visionen eine größere Rolle spielte [1] und erst in der Umarbeitung in den Hintergrund gedrängt ist.

Auch sonst noch treten in dem prophetischen Buche manche Formen und Vorstellungen auf, die nicht auf christlichem Boden gewachsen sind. Die, wie es scheint, fragmentarische Erzählung am Anfang erinnert ganz an hellenistische Novellistik [2], ebenso die bedenkliche Geschichte von dem Spiel mit den Jungfrauen (Sim. IX 11). Im Tone der antiken Novelle sagt Hermas Vis. I 1, 7, um sich vor Rhode zu rechtfertigen: Habe ich dich nicht immer wie eine Göttin angesehen (vgl. o. S. 340)? Das Auftreten der Tugenden als personifizierter Frauengestalten ist in dieser Zeit sehr beliebt [3]. Wir sehen, daß hier ebenso wie in den Apostelgeschichten und im Clemensromane nicht-christliche Elemente Aufnahme gefunden haben. Lasterkataloge und die beiden Wege [4], die gegen die Reichen gerichteten Mahnungen (vgl. Henoch, Jac), die auch hier auftreten, gehören bereits zum traditionellen Gut der Kirche.

Wie Hermas, so ist auch die Apokalypse des Petrus einst in manchen Gemeinden zu den heiligen Schriften gerechnet worden. Sie gehört wohl noch der ersten Hälfte des II Jahrhunderts an. Das uns erhaltene längere Stück der Petrusapokalypse [5] wird eingeleitet durch den Wunsch der Jünger, der Herr möge ihnen einen der aus der Welt geschiedenen Gerechten zeigen; aus dessen Anblick wollen sie Hoffnung für ihr eigenes Leben im Jenseits schöpfen. Die Offenbarung erfolgt wie häufig (S. 281 f. 387) auf einem Berge. Durch Erscheinen von zwei leuchtenden Gestalten wird der Wunsch der Jünger erfüllt. Dann schaut Petrus die Stätte der Gerechten, einen weiten Raum außerhalb der Welt, glänzend im Lichte und von der Sonne durchleuchtet, üppig blühend und erfüllt von Wohlgerüchen; die Bewohner des Ortes gleichen strahlenden Engeln [6]. Im Kontrast dazu wird der Ort der Strafe geschildert. Er ist finster, und die gestraft werden wie die Strafengel tragen dunkles Gewand. Und nun werden einzelne Gruppen von Büßern geschildert. Der

[1]) Vgl. die christlichen Sibyllinen und Vergil. [2]) Grosse-Brauckmann S. 4 f. [3]) Z. B. in der Tafel des Kebes, bei Dion Chrysostomos und bei Lucian. [4]) C. Taylors Versuch, Journal of Philology XXI 243 ff., Benutzung der prodikeischen Fabel bei Xenophon durch Hermas nachzuweisen, überzeugt nicht, trotz Dieterichs Beistimmung (Nekyia S. 191). [5]) Klostermann, Kleine Texte 3. Dieterich führt beachtenswerte Gründe dafür an, daß das Stück vielmehr zum Petrus-Evangelium gehöre. Ganz wie in diesem (o. S. 296) wechselt das Wir und das Ich. [6]) R. Knopf, Nachapostol. Zeitalter S. 372, bemerkt mit Recht, daß, wenn die sterbenden Gerechten sofort an diese Stätte kommen, eigentlich Weltgericht und Weltumwandlung unnötig ist. Vgl. S. 280 [1].

Grundgedanke, der die Darstellung beherrscht, ist der einer Analogie zwischen Frevel und Art der Strafe. Die, welche den Weg der Gerechtigkeit gelästert haben, sind an der Zunge aufgehängt. Ueber aufbrodelndem Schlamm sind die ehebrecherischen Weiber an den Haaren aufgehängt, die Genossen ihrer Schande an den Füßen. Die Mörder werden von bösen Tieren gebissen und von Würmern bedrängt; die Seelen der Gemordeten stehen dabei und preisen Gottes Gericht. Die Weiber, die die Geburt abgetrieben haben, sitzen bis zum Hals im Schlamm, ihnen gegenüber die weinenden Kinder, von denen Feuerstrahlen auf die Weiber ausgehen. Männer und Weiber, die das natürliche Geschlecht verkehrt haben, werden beständig von einem Abhang hinabgestürzt, hinaufgetrieben, dann wieder hinabgestürzt.

Gewiß erinnert auch hier manches, wie das Bild der Wege, die Strafengel, der Hinweis auf die Pseudopropheten oder die in einem Bruchstück geschilderte große Naturkatastrophe [1] an die ältere christlich-jüdische Tradition. Aber das Gesamtbild, das wir hier gewinnen, unterscheidet sich völlig von dem der älteren Apokalypsen. Hier die Schicksale der jüdischen oder christlichen Gemeinde, ihre Bedrohungen und Gefahren, der Sieg Gottes, die Offenbarung des Messias und des Gottesreiches, die Verherrlichung der Heiligen. Dort ist alles Interesse auf das Individuum gerichtet, auf sein Schicksal, besonders auf seine Vergehen und auf die gerechte Vergeltung. Nun hat ja freilich auch die jüdische Eschatologie mit dem Auferstehungsglauben eine individuelle und ethische Wendung genommen [2]. Nicht allein Israel und seine Feinde, sondern auch Fromme und Gottlose werden jetzt gegenübergestellt, und das Gericht ergeht über alle Seelen. Diese nicht mehr nationale, sondern transzendente und individualistische Richtung lernen wir besonders aus den nach der Zerstörung Jerusalems entstandenen Büchern Baruch und Henoch kennen. Aber Paradies und Geenna, der lichte Ort der Seligkeit und der der Verdammnis, der Finsternis und der Feuerqual werden doch nur in allgemeinen Umrissen gezeichnet. Es kann kein Zufall sein, daß nicht die jüdischen Apokalypsen, sondern die Nekyia der Odyssee, die Jenseitsbilder orphischer und anderer Mysterien, die Hadesfahrt der Aeneis die genauen Parallelen zu den breit ausgeführten Bildern der Büßerklassen unserer Apokalypse und zu ihren Motiven geben [3]. Hier ist wirklich der Strom der hellenischen Mystik

[1]) Vgl. Geffcken, Sitzungsber. Akad. Berlin 1899 S. 698 ff. [2]) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI 230 ff.; W. Bousset, Religion des Judentums[2] S. 309 ff. [3]) Der Nachweis im einzelnen in Dieterichs Nekyia, Rohdes Psyche, Nordens Kommentar zur Aeneis VI. Norden verfolgt in der Einleitung die ganze Literaturgattung bis auf Dante.

und Jenseitsreligion in die Kirche eingedrungen. Aus den orphischen Vorstellungen von der Vergeltung im Jenseits sind die homerischen Büßergestalten, Tityos, Tantalos, Sisyphos erwachsen. In den Bildern Polygnots nehmen wir schon den Uebergang von den individuellen Personen zu Typen von Frevlern wahr. Die Mysterienreligionen verschärfen mit den Hoffnungen, die sie den Gläubigen erwecken, den Kontrast der Stätte der Seligkeit und des Strafortes. Nach Plato hat dann Poseidonios und im Anschluß an ihn auch Vergil die mythisch-religiöse Eschatologie mit philosophischen Spekulationen verbunden und dadurch in eine höhere Sphäre erhoben (S. 170 f.).

Daß das Christentum, je mehr es sich in der Welt einlebte und die Erwartung der Parusie vertagte, in diesen antiken Jenseitsbildern, die seinem sittlichen Empfinden entgegenkamen, einen Ersatz für die früher vielfach übernommene jüdische Eschatologie fand, ist begreiflich und charakteristisch [1]. Die Jenseitsschilderungen der Thomasakten sind, wie schon S. 341 bemerkt ist, ganz im Tone der Petrusapokalypse, die als Vorlage gedient hat [2], gehalten, und die christliche Legendenliteratur malt später gern zu erbaulichem Zweck solche Jenseitsbilder aus. Die in ihrem Ursprunge jüdische und die antike Richtung gehen jetzt nebeneinander her und mischen sich.

Aber es fehlt auch nicht an neuen Bereicherungen des Stoffes. Man greift auch wieder in der jüdischen Weise auf die Namen der israelitischen Geschichte zurück. Viele jüdische Bücher der Art werden rezipiert und gelegentlich christlich interpoliert. Die der Himmelfahrt des Jesaja [3] zugrunde liegende Fiktion gestattet, das Leben Jesu in die Weissagung einzubeziehen. Der eigentliche Stoff der Himmelfahrt aber wird entlehnt (S. 298[5]) den Bildern vom Aufstieg der Seele, die der Synkretismus und Gnostizismus gezeichnet hatte; die sieben Himmel, die rechten und die linken Engel, Ablegung des fleischlichen Gewandes und Anlegung des himmlischen, die Losungsworte bei den einzelnen Himmelsstationen kehren hier wieder.

---

[1]) In der Ausgestaltung der Jenseitsbilder und der apokalyptischen Stoffe hatte von jeher große individuelle Freiheit bestanden (S. 360). Der Synkretismus des Volksglaubens, der den jüdischen Apokalypsen schon anhaftet, bot für das Eindringen griechischer Vorstellungen mancherlei Anknüpfungen. Die Quellenscheidungen sind in diesem beweglichen und stark fluktuierenden Chaos oft sehr schwierig. [2]) Dasselbe gilt von einigen Stücken koptischer Apokalypsen; s. Hennecke, Apokryphen S. 203; Steindorff, Texte und Unt. N. F. II 3 a S. 154. Vgl. Bonwetsch, Theol. Literaturblatt 1912 Sp. 121—123. [3]) Hennecke S. 292 ff.

XV

CHRISTLICHE APOLOGETIK

J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907. Seine sorgfältigen Register, die die Uebersicht über die Traditionsmassen erleichtern, gestatten mir, in den Zitaten der Quellen und der neueren Literatur sparsam zu sein. — E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, Texte und Unt. zur Gesch. der altchristlichen Lit. XI 1, Leipzig 1894. Die Fragmente des Kerygma sind auch in Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 3 und in Preuschens Antilegomena[2] S. 88 ff. ediert. — R. Heinze, Tertullians Apologeticum, Berichte Sächs. Ges. der Wiss. LXII 1910. — A. Harnack, Dogmengeschichte I[4] S. 496—550, Fr. Loofs S. 114 ff., auf die ich besonders für die dogmengeschichtliche Bedeutung der Apologeten verweise. — Ueber die jüdische Apologetik s. Wendland, Jahrb. Suppl. XXII S. 703—715 und Bousset a. a. O. 347 ff. — Ich bin in diesem Kapitel über die sonst eingehaltenen zeitlichen Grenzen der Literaturformen etwas hinausgegangen, und ich habe hier auch den Gedankengehalt der Schriften skizziert. So schienen mir passend beide Teile des Werkes in dies Kapitel, das die prinzipielle und theoretische Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Kultur darstellt, auszulaufen.

Schon in den urchristlichen Schriften treten deutlich apologetische Tendenzen hervor, und der in der Geschichte sich vollziehende Prozeß der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum ist aus seinen literarischen Niederschlägen zu erkennen[1]. Die Auferstehung als Beglaubigung der Messianität und die sich zu immer stärkerer Beweiskraft steigernden Geschichten von den Erscheinungen des Auferstandenen, die Rechtfertigung des Kreuzestodes und der ganze Schriftbeweis werden in der Kampfesstellung zum Judentum genauer entwickelt, und mit der Loslösung vom Judentum findet der prinzipielle Gegensatz bei Paulus, Johannes, im Hebräerbriefe, bei Barnabas einen verschiedenartigen, aber immer schärferen Ausdruck. Aber zugleich gewinnt mit dem Uebertritt in die heidnische Welt die Apologetik ein neues Ziel und eine veränderte Frontstellung, bildet durch Anpassung an vorhandene Vorbilder sich ihre eigenen Literaturformen.

So paradox es klingt, die Geschichte dieser Apologetik ist älter als das Christentum selbst. Denn ihre Genealogie führt zurück einerseits auf die Bekämpfung des Polytheismus durch die Propheten, andererseits auf die mit Xenophanes beginnende, in der athenischen Aufklärung und Philosophie schon einen Höhepunkt erreichende heidnische Kritik der Volksreligionen. Diese Kritik hatte, wie S. 100. 106 ff. gezeigt ist, in hellenistischer Zeit in Epikurs Lehre und besonders in der akademischen Skepsis eine systematische Durchbildung erfahren, die in wirkungsvollen Argumentationsreihen alles,

[1]) W. Baldensperger, Urchristliche Apologie, Straßburg 1909.

was gegen den Volksglauben sich vorbringen ließ, ins Feld führt; sie hatte auch die stoische Umdeutung der Volksreligion stark beeinflußt. Als das Judentum, besonders in der Diaspora, mit der griechischen Kultur in Berührung kam und sich mit ihr auseinanderzusetzen anfing, begann es auch eine gewisse Wahlverwandtschaft mit der Philosophie zu entdecken. Die strenge Ethik der Stoa, der monotheistische Zug ihrer Theologie, die auf eine Läuterung der Frömmigkeit gerichtete philosophische Propaganda haben auch gläubige Juden angezogen. Die aus vertieftem Gottesbewußtsein geborenen universalen Gedanken der Propheten und Psalmen verbanden sich jetzt vielfach mit der verstandesmäßigen Kritik der philosophischen Aufklärung. Die beiden Ströme der von den Propheten [1] ausgehenden jüdischen und der heidnischen Polemik gegen den Polytheismus fließen jetzt in ein gemeinsames Bett zusammen, und es ist oft schwierig, die Grenzen jüdischer Tradition und des Einflusses heidnischer Religionskritik sicher abzustecken. Die jüdische Apologetik entwickelt sich zu einer systematischen Beurteilung der verschiedenen Formen des Heidentums, zu einem geschlossenen planmäßigen Angriff gegen den Polytheismus, der gelegentlich durch die packenden Aphorismen alter Propheten und Weisen und durch konkrete Bilder aus dem religiösen Leben der Heiden belebt wird. Im Buche der Weisheit, dem III Buche der Sibyllinen, bei Philo und Josephus sehen wir eine Kontinuität der apologetischen Tradition in immer festeren Formen sich ausbilden, hellenistische Elemente aber auch in die palästinensische Literatur eindringen. Verschiedene Stufen des Polytheismus werden nach ihrem Werte unterschieden, als die oberste der Dienst der Gestirne und der Elemente, dem ja schon die Philosophie eine besondere Weihe gegeben, den aber Karneades bestritten hatte, dann der Dienst der toten Bilder, die von Menschenhand gefertigt sind, endlich, auch dies in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem antiken Urteil, der ägyptische Tierdienst als die verwerflichste und niedrigste Form. Wie bei Paulus schwankt die Auffassung der Götter hin und her zwischen ihrer Vorstellung als toter Bilder [2] und ihrer Auffassung als Dämonen, d. h. realer Mächte.

[1]) S. z. B. Ps 115, Jer 10, Jes 40 19 ff. 41 7 44 12—20. [2]) Diese Gleichsetzung ist nicht ungerecht, sondern entspricht dem Volksglauben: Gruppe 980 ff., Friedländer IV 221, Radermacher, Festschrift f. Gomperz, Wien 1902 S. 197 ff. Schon die heidnische Aufklärung kämpft gegen die Götzen aus Stein (o. S. 141 f., Geffcken S. XX ff. 51. 196, Bousset S. 350), und Celsus (Keim S. 5. 118) hebt diese Uebereinstimmung hervor. Daneben gibt es eine antike Theorie, die zwar Bild und Gottheit scheidet, aber den religiösen Wert der Götterbilder feinsinnig schätzt (o. S. 160). Diese bilderfreundliche Auffassung, besonders die neuplatonische Theorie, die im Bilde den Träger göttlicher Kräfte sieht, wird seit Verbreitung der Bilderverehrung von der Kirche übernommen, in

Das Recht der allegorischen Erklärung wird von der jüdischen Apologetik, wie vorher von den Epikureern und Skeptikern, der Stoa bestritten, freilich von Philo für das Alte Testament als selbstverständlich in Anspruch genommen und zur Abwehr der gegen die biblischen Erzählungen von heidnischer Seite gerichteten Angriffe gebraucht. Die jüdische Kritik an den Mythen und ihren unwürdigen Vorstellungen vom Wesen der Götter wiederholt Gedanken und Belege, in denen sich alle Philosophenschulen ziemlich einig waren. Neben die Polemik tritt der kräftige Hinweis auf die Wahrheit der eigenen Religion und die Propaganda (S. 202 f.). Schon diese Apologetik verbindet wie die christliche mit der Verteidigung den Angriff.

Die christliche Apologetik hat in ihrem Kampfe gegen das Heidentum zum großen Teil die Traditionen und Formen der jüdischen übernommen, die Kontinuität der Entwickelung fortgesetzt. Wir sehen das Christentum sofort mit seinem Eintritt in die Welt in diese Spuren treten. Wie weit in der Polemik des Paulus, der das Buch der Weisheit gekannt hat, direkter oder durch das Judentum vermittelter hellenistischer Einfluß anzunehmen ist, läßt sich im einzelnen nicht sicher ausmachen (S. 245). Die Areopagrede und das Kerygma des Petrus zeigen dann schon Fortschritte der Annäherung an den Hellenismus. Zur weiteren Bereicherung des von den Juden übernommenen Erbes trug im II Jahrh. der lebhafte Kontakt mit der Philosophie bei. In fortgesetzten literarischen und mündlichen Debatten erhielt sich, wie z. B. Oinomaos, Sextus und Lucian lehren, die philosophische Polemik gegen den Polytheismus am Leben, und der gebildete Christ brachte schon aus seiner heidnischen Vergangenheit Waffen zur Bekämpfung des Heidentums mit. So schöpft die Apologetik beständig aus philosophischen Quellen und setzt zum Teil den Kampf heidnischer Aufklärung gegen den Volksglauben fort; und die Abhängigkeit mancher Apologeten von griechischer Gedankenarbeit ist größer, als sie selbst sich bewußt sind oder wahr haben wollen. Quellenuntersuchungen, die auf einen bestimmten Namen auslaufen, sind hier freilich aussichtslos, weil die philosophische Propaganda durch das lebendige Wort wirkt oder sich in Schichten der Literatur bewegt, die uns nur durch einige zufällig erhaltene Vertreter bekannt sind. Wir müssen uns darauf beschränken, die Kontinuität der Gedanken und Formen der christlichen Apologetik festzustellen und den Anteil zu bestimmen, den die einzelnen Philosophenschulen dazu beigesteuert haben. Und

---

der sich seitdem der Gegensatz und Kampf beider antiker Anschauungen fortsetzt.

selbst die Ermittelung des letzten Ursprunges einzelner Gedanken unterliegt mitunter großen Schwierigkeiten, da die Kritik der verschiedenen Schulen schon aus der älteren Aufklärung gemeinsame Motive übernommen und der spätere Eklektizismus die Eigenart der Schulen auch auf diesem Gebiete verwischt und vielfach ausgeglichen hatte.

Wir richten zuerst die Aufmerksamkeit auf den festen Traditionsbestand und den Durchschnittstypus der Apologie, wie sie sich in der Polemik gegen den Polytheismus darstellt. Aristides beginnt mit dem stoisch-platonischen Gottesbegriff, der durch eine frühzeitig festgewordene Reihe negativer Attribute bestimmt wird. Die Polemik gegen den Polytheismus ist dreiteilig [1]. Sie richtet sich zuerst in breiter und schematischer Ausführung jedes einzelnen Gliedes gegen die Verehrung, die die Chaldäer den Elementen, der Sonne, dem Monde und den Gestirnen, sowie ihren Abbildern darbringen. Im zweiten Teil, der dem griechischen Glauben gilt, werden Leiden und Laster der Götter erst im allgemeinen aufgezählt, dann die einzelnen Götter behandelt. Der dritte Teil bekämpft den ägyptischen Tierdienst und die unwürdigen Züge des Osirismythos. Daß die Götter den Menschen ein schlechtes sittliches Vorbild geben, wird wiederholt betont. Nach einer etwas konfusen Invektive gegen Dichter und Philosophen wird im zweiten Hauptteil das Verhältnis zum Judentum gezeichnet. Sein Gottesbegriff und seine Menschenliebe findet Anerkennung; aber sein Gottesdienst gilt doch in Wahrheit den Engeln, indem die Juden Sabbate, Neumonde, Passah, großes Fasten (des Versöhnungstages), Fasten, Beschneidung, Reinheit der Speisen beobachten. Der Sinn der Ausführung scheint zu sein, daß der rituale Charakter der jüdischen Religion sie dem Heidentum annähere und auch in der ausgebildeten Engellehre ihre Abirrung vom reinen Monotheismus sich offenbare. Die Verbindung beider Momente und die so geschaffene Beziehung des jüdischen Kultes auf die Engel ist willkürlich. Den dritten Hauptteil bildet die Darstellung des neuen christlichen Glaubens und Geisteslebens.

Die Reste des etwa derselben Zeit angehörenden Kerygma des Petrus zeigen, daß der Apologet im wesentlichen ein fertiges Schema übernommen hat. Beide Schriften operieren mit demselben traditionellen Gedankenmaterial — nur die Figuren werden etwas anders gesetzt — und berühren sich oft wörtlich, ohne daß doch

[1]) Es liegt dieser Dreiteilung das richtige Bewußtsein zugrunde, daß der Glaube der Chaldäer, als der wichtigsten Repräsentanten des Orients, und der der Aegypter für die Zeit eine besondere Bedeutung hat (o. S. 156 f. 133). Die Behandlung der chaldäischen Religion zeigt gute, aber stark getrübte Kunde, u. a. Bekanntschaft mit dem Mythos vom Urmenschen (Geffcken S. 57).

ein Verhältnis der Abhängigkeit sicher wäre. Auch in der Predigt des Petrus findet sich jene fast stereotype Formel der göttlichen Attribute (Fr. II von Dobschütz). In der Polemik gegen den Götzendienst (Fr. III) werden dann die griechische Verehrung der aus totem Stoff gefertigten Götzenbilder und die ägyptische Anbetung der Tiere aufs engste verbunden und seltsamerweise beide den Griechen zugeschrieben. Wir sehen, wie verworren und unklar die Vorstellungen von dem Glauben sind, der bekämpft wird; sie sind dem Autor angeflogen aus Lektüre von Traktaten, die selbst schon eine stark getrübte Tradition wiedergaben oder von ihm nur halb verstanden sind. Es folgt die stark an Aristides anklingende Kritik der Frömmigkeit der Juden (Fr. IV), »die den Engeln und den Erzengeln dienen, dem Monat und dem Monde; und wenn der Mond nicht erschienen, feiern sie nicht ihren ersten Sabbat noch den Neumond noch Passah noch das (Laubhütten-)Fest noch den großen Versöhnungstag«. Wir sehen, wie sich der Verfasser die schon von Paulus (S. 158[3] 348[2]) behauptete Knechtung der Juden unter die στοιχεῖα vorstellte [1]. Hier wird neben dem Engelkult eine Art Gestirndienst den Juden schuldgegeben, ihr Irrtum und ihre Schuld aber nicht in ihrem Kultus überhaupt, sondern in der zeitlichen Bestimmung der Feste nach der Beobachtung der Gestirne gesucht, offenbar im Anschluß an Gal 4 9 [2]. Dem heidnischen und jüdischen Kultus wird auch hier das Christentum als die allein wahre Religion gegenübergestellt.

Auch die an Diognet[3] gerichtete Schrift, die wohl erst dem III Jahrhundert angehört, zeigt eine ähnliche Anlage. Auch hier eine lange Aufzählung der Stoffe, aus denen die Götter gefertigt werden, mit manchen beliebten Gemeinplätzen z. B. über die Herstellung von Götterbildern und gemeinem Gerät aus gleichem Stoffe, über die Verwahrung der Bilder gegen Diebstahl. Der jüdische Monotheismus wird gebilligt, aber die Art des jüdischen Kultus der heidnischen ähnlich gefunden. Es ist eine Torheit, dem bedürfnis-

[1]) v. Dobschütz S. 35 ff., der die Gleichstellung der Juden und Heiden mit andern Beispielen belegt. Die radikalere Verurteilung des Judentums (Gal, Kerygma, Arist., Diognetbrief) spielt bei den Gnostikern noch eine große Rolle, in der Kirche ist sie früh aufgegeben. In Justins Dialog wirkt sie nirgends nach; hier dreht sich der Streit wesentlich um die rechte Auslegung und Beziehung der Schriftstellen. Justin selbst bezeugt aber noch K. 47 eine strengere Beurteilung des Judaismus, die von ähnlichen Gesichtspunkten bestimmt gewesen sein mag. [2]) Daß es im Grunde ein Widerspruch ist, daß derselbe Paulus, der in seinen Gemeinden die jüdische Woche eingeführt hat, hier den Juden die Beobachtung der Zeiten vorwirft, hebt Schürer, Zeitschr. f. neutest. Wiss. VI S. 42 hervor. Ebenso auffallend ist, was Justin Dial. K. 29 über den Sabbat sagt. [3]) Wilamowitz' Lesebuch VIII 3.

losen Gott Opfer darzubringen [1]. Ebenso wird die ganze jüdische Ritualreligion, die Unterscheidung der Speisen, die ängstliche Sabbatbeobachtung, die Wertschätzung der Beschneidung, die Beobachtung der Zeiten als lächerlich bezeichnet. Auf dieser Folie werden dann die Christen als Träger eines neuen geistigen Lebens geschildert, durch das heidnischer Polytheismus und jüdische »Deisidämonie« überwunden ist.

Damit sind bereits die Grundlinien, auf denen sich diese Literaturgattung bewegt, gezeichnet. Dieselben Motive werden auch sonst wiederholt; sie werden bald kurz angedeutet, bald breiter und freier ausgeführt: Alte dialektische Argumente gegen den Polytheismus, bei Athenagoras z. B. aus guter skeptischer Quelle geschöpft; Aufzählung der Laster, Leidenschaften, Schwächen, Leiden, aller eines Gottes unwürdigen Züge der heidnischen Mythologie [2] und Bestreitung des Rechtes allegorischer Auslegung; der Nachweis, daß gerade die wegen ihrer tieferen Gotteserkenntnis gesuchten Mysterien die sittlich abstoßendsten Göttergeschichten enthalten; daneben die rationalistische Theorie von den zur Göttlichkeit erhobenen Menschen. Der Gegensatz christlicher Moral und heidnischer Unsittlichkeit wird gezeichnet, oft zum Zwecke des Nachweises, daß die den Christen schuldgegebenen Frevel, mit der christlichen Lehre und dem christlichen Leben unverträglich, gerade auf heidnischem Boden wachsen und durch das Vorbild der heidnischen Götter gerechtfertigt scheinen. Zeigt schon die christliche Sittenpredigt formale und sachliche Berührungen mit der heidnischen Diatribe, so wird geflissentlich die Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit der Philosophie mit der christlichen Lehre im Monotheismus, in den Vorstellungen von der Schöpfung, vom Weltbrande, Weltgericht, Unsterblichkeit hervorgehoben. Freilich müssen die Zeugnisse, auf die man sich beruft, oft gepreßt oder willkürlich gedeutet werden, um nutzbar zu sein; absichtlich oder unwillkürlich werden sie öfter dem Zwecke konformer gestaltet. Jüdische und christliche Fälschungen bekräftigen

[1]) Darin stimmt der jüdische Hellenismus (Zeugnisse bei P. Krüger [o. S. 195[4]] S. 28), die philosophische Aufklärung (o. S. 87. 141[2]), das Christentum eigentlich überein; und die Polemik gegen die jüdischen Opfer ist besonders antiquiert in einer Zeit, wo die Juden gar nicht mehr in der Lage waren, ihren Opferkult auszuüben. — Die Akten des Apollonios § 16 ff. (Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten S. 39) geben das etwas abgewandelte Schema: Vergötterung des toten Stoffes, der Pflanzen, der Tiere, der Menschen, aber dieselben Gedanken.
[2]) Sehr wirkungsvoll werden öfter die Strafgesetze aufgezählt, gegen die die Götter sich vergangen haben; Geffcken S. 80. 273. 286. — Polemik gegen Homer, dem seine Verirrungen vorgerechnet werden, z. B. bei Minucius Felix K. 23, Pseudo-Justin Oratio ad Graecos K. 1. Cohort. K. 2. Die älteren Vorlagen s. Geffcken S. XVIII, Helm (o. S. 75) S. 42.

die Harmonie mit den griechischen Dichtern und Denkern [1]. Und mit der Berufung auf die Zeugnisse der Philosophen geht ihre stillschweigende Benutzung Hand in Hand. Der christliche Gottesglaube nimmt stoisch-platonische Farben [2] an, in den alttestamentlichen Schöpfungsgedanken wird die stoische Vorsehungslehre und Theodicee [3] eingetragen (der Anfang schon I Clem, s. o. S. 225. 378). Und dennoch finden die Apologeten kein klares und widerspruchsloses Verhältnis zur Philosophie. Die Vorstellungen durchlaufen die verschiedensten Nüancen von der Annahme einer Offenbarung des göttlichen Logos in der heidnischen Philosophie bis zu der Vorstellung eines an den heiligen Schriften begangenen Plagiates oder einer Entstellung der Wahrheit durch die Dämonen; und die widersprechenden Auffassungen durchkreuzen sich öfter bei demselben Autor. Neben freudiger Anerkennung der Denker hämische Freude an ihren Irrtümern und Schwächen, und die Vorstellung, daß ihre Tugenden im Grunde doch nur glänzende Laster sind, daß ihre Lehre und ihr Leben sich widersprechen [4]. Mit boshafter Schadenfreude wird der Anekdotenklatsch, durch den die ausgeartete literarhistorische Forschung der Alexandriner die Biographie entstellt hatte, zur Herabsetzung der Philosophen hervorgeholt. Aus dem bequem bereit liegenden Material der doxographischen Handbücher wird der Widerstreit der seltsamen Leute, die auf die alten Rätselfragen die widersprechendsten Antworten geben und sich gegenseitig totschlagen, wirkungsvoll dargelegt und der Bankerott der antiken Philosophie konstatiert; die gleichzeitige Skepsis z. B. Lucians treibt es ebenso. Und die religiöse Philosophie der Zeit hatte es auch schon gelernt,

[1]) Die enge Verbindung von Philosophen und Dichtern entspricht dem allgemeinen Bewußtsein der Zeit, o. S. 160, Geffcken S. 77. 171. [2]) Stoischer und platonischer Gottesbegriff waren nicht mehr scharf geschieden (Geffcken S. 35 ff. 170), wie vielfach angenommen wird. Immanenz oder Transzendenz sind nicht mehr an die Stoa oder an die Akademie gebunden. Der Stoiker Boethos (Zeller III 1[4] S. 574 f.), die Schrift Περὶ κόσμου (W. Capelle, Neue Jahrb. XV 529 ff.), die Betonung der ethisch-religiösen Seite der Gottesidee in der Stoa seit Poseidonios, die zur persönlichen Fassung drängt und den Pantheismus zurücktreten läßt (Seneca, Epiktet), zeigt die Annäherung und den Austausch der Schulen und bedeutet zugleich eine Bereicherung mit Stimmungen, die den christlichen verwandt sind. [3]) Eine gute Uebersicht über die stoische Theodicee gibt jetzt Capelle, Arch. für Gesch. der Philos. XX S. 176 ff. Ihr Einfluß auf die christliche Literatur (Geffcken S. 34. 190) verdient eine gründliche Untersuchung. Außer den Apologeten sind besonders ergiebig die pseudoklementinischen Schriften. Recogn. B. VIII 10–34 und auch sonst ist noch der Zusammenhang mit Poseidonios sicher zu beweisen, ebenso in den Schriften des Eusebius. [4]) Auch in der Beurteilung der Philosophen bietet das spätere Altertum, besonders Lucian, viele Parallelen: Helm S. 17. 40 ff. 81 ff. 227 ff.

eine sichere Erkenntnis nur von höherer Offenbarung zu erwarten, wie es die Apologeten tun. Der Beweis für das Alter der christlichen Religion wird nach jüdischem Vorbilde (S. 203) gegeben; er verbindet sich beim Syrer Tatian mit heftiger Invektive gegen griechischen Kulturstolz und mit der Behauptung der Ueberlegenheit der Barbaren [1], an die ja die Griechen allmählich auch zu glauben anfingen. Die Frage der Religionsfreiheit und die nach dem Rechte des Vorgehens gegen die Christen wird erörtert, ohne daß die entscheidenden Punkte mit juristischer Schärfe erfaßt würden [2]. Die Angriffe der Heiden erforderten eine Widerlegung und nötigten zum Eingehen besonders auch auf die Stellung zu Staat und Gesellschaft. Die heidnische Polemik hat frühzeitig zu literarischen Niederschlägen geführt, und die Streitschriften gegen das Christentum zeigen einen festen Traditionsbestand und eine Kontinuität, die der Geschichte der Apologien vergleichbar ist [3]. Die scharfe und oft treffende Kritik, die Celsus z. B. an der Anstößigkeit oder Unglaubwürdigkeit biblischer Geschichten übt, führt die Apologetik auf ein neues Gebiet und hat ihr ernstliche Schwierigkeiten bereitet. Auch hier tritt die Gemeinsamkeit der Voraussetzungen beider streitenden Parteien wenigstens darin hervor, daß Origenes den Wortlaut mancher alttestamentlichen Geschichten preisgeben muß und sie nur durch allegorische Deutung zu retten weiß. Der alte Streit um das Recht solcher Deutung erneuert sich (S. 108).

So zeigt uns die apologetische Literatur eine im Grundbestande ziemlich feste, in allen Einzelheiten fluktuierende, allmählich sich mehrende und erweiternde Masse. Aber auch die besondere Bildung des einzelnen und das im allgemeinen sich hebende Bildungsniveau führt immer neue Stoffe dem alten Bestande zu, der, wie wir z. T. schon sahen, aus mythographischen Handbüchern und den Historikern, aus dem doxographischen [4] und biographischen Zweige der philosophischen Literatur, aus den philosophischen Debatten und Flugschriften der Gegenwart, aus der Kunstgeschichte und den Schriften über Erfindungen (o. S. 198 [1]) sich bereichern ließ. Einzelne Punkte, wie der Weissagungsbeweis und die Lehren von den Dämonen, von der Auferstehung, vom Gericht finden eine immer eingehendere Erörterung und zum Teil bald auch Behandlung in Spezialschriften. Der erfreulichste Teil der apologetischen Schriften ist

[1]) Aehnlich ist die Stimmung in den Ὅροι Ἀσκληπιοῦ, Reitzenstein, Poimandres S. 349. [2]) Gefälschte christenfreundliche Kaiseredikte werden als Waffen gebraucht, s. Geffcken, Nachrichten der Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Philologisch-hist. Klasse 1904 S. 278 ff. — Ueber Interpolationen des Josephus s. Schwartz, Zeitschr. f. neutest. Wiss. IV S. 59. 60. [3]) Geffcken S. 240. 241. 256 ff. 295 ff. [4]) S. Diels, Doxographi graeci, Berlin 1879.

stets die Darstellung der neuen Frömmigkeit und des neuen sittlichen Lebens; da bringt fast jeder einzelne wertvolle Zeugnisse, ergreifende Einzelzüge, originelle Wendungen.

Im ganzen zwang die Position des Kampfes diesen Männern eine Aufgabe auf, die falsch gestellt war und die keine Lösung gestattete. Sie wollen das Evangelium als die wahre Philosophie der Welt annehmbar machen und in die nicht adäquate Form philosophischer Lehre umsetzen, seine die Welt negierende Ethik mit einer reich entwickelten Kultur ausgleichen[1]; dabei mußte man vor den kaiserlichen Adressaten oder dem gebildeten Publikum, an das man sich wandte, die Ansprüche der höheren Literaturformen befriedigen, um den Beweis der Bildungsfreundlichkeit des Christentums zu geben; denn darauf hatte man es abgesehen, auch wenn man mit der christlichen Einfalt kokettierte. Die so entstandene Literatur einer Uebergangszeit trägt in der Dürftigkeit ihrer Theologie, deren philosophische Orientierung das Wesen des Christentums nicht zum Ausdruck kommen läßt und sehr wesentliche Anschauungen eliminiert oder neutralisiert, in dem oft hilflosen Ringen mit der Form, in der Unselbständigkeit der Gedankenbewegung und der oft sklavischen Abhängigkeit von der Tradition, die grobe Mißverständnisse und Irrtümer, Widersprüche und Inkongruenzen mit sich bringt, in der Häufung des Stoffes und der Argumente, in der tendenziösen Mache den Charakter zwitterhafter Halbheit an sich. Die christliche Literatur wendet sich hier zuerst an ein heidnisches Publikum, aber die ersten Schritte auf dem fremden Boden sind unsicher und schwankend. Die ältesten Apologieen tragen einen papiernen Stil an sich. Sie lehnen sich an fremde Formen und an fremde Gedanken. Darum schleppen sie so viel veraltetes, für die aktuellen Kämpfe der Gegenwart wertloses und unbrauchbares Material mit sich. Darum geben sie im Grunde so wenig aus für das Verständnis der Religiosität ihrer eigenen Zeit, die wir aus ganz andern Quellen uns lebendig machen müssen. Und doch was hätten diese Apologeten uns von der religiösen Bewegung ihrer Zeit erzählen können, wenn nicht das Bildungsstreben und der Rationalismus ihnen das Prunken mit antiquarischem Materiale und das Ignorieren des Vordringens der orientalischen Religionen, die in der Apologetik erst seit der Mitte des III Jahrh. mehr Beachtung finden, geboten hätte! Die Polemik gegen den Fatalismus bildet ein festes Inventarstück der größeren Apologieen[2]; aber er ist hier eine philosophische Lehre, die mit dialektischen Argumenten bekämpft wird, die wir besser aus der scharfsinnigen Schrift des Peripatetikers Alexander

[1]) E. Schwartz, Hermes XXXVIII S. 92. [2]) Geffcken S. 244. 103.

von Aphrodisias (II Jahrh. n. Chr.) kennen lernen [1]. Welche Gewalt der Schicksalsglaube in der Religiosität der Zeit besaß, läßt uns nur der Syrer Tatian eben ahnen, wenn er von dem ungerechten Regimente der εἱμαρμένη, von der Befreiung der Christen von der tyrannischen Planetenherrschaft redet (K. 8 ff. 29). Die Apologetik hat es wesentlich abgesehen auf eine Auseinandersetzung mit der antiken Bildung. Den wahren Ertrag der griechischen Denk- und Kulturarbeit will sie dem Christentum als neue reiche Gabe darbringen, ihn annektieren und umprägen und sein besseres Besitzrecht an der Philosophie behaupten, wie es längst an den heiligen Schriften der Juden geltend gemacht war. Die aus dem Osten vordringenden Religionen haben sich mit mancherlei Elementen der westlichen Kultur verschmolzen; aber das Christentum ist weit über sie hinausgegangen, indem es den Anspruch, die philosophische Wahrheit als seinen ursprünglichen Besitz mit Beschlag zu belegen, vom hellenistischen Judentum übernommen und konsequent durchgeführt hat.

Wie im Gedankengehalte ein langsames Steigen des Bildungsniveaus, so zeigt die Apologetik in den literarischen Formen die wachsende Annäherung an die antiken Muster, die sich auf keinem andern Gebiete des christlichen Schrifttums so vollständig verfolgen läßt. Die Entwickelung bewegt sich freilich nicht durchaus in gerader Linie, da die Fähigkeit der Gedankenführung und die formelle Kunst durch die individuelle Bildung stark bedingt ist; an oberflächlichen und in ihrer Bildung zurückgebliebenen Skribenten, die sich ohne jede Selbständigkeit in alten ausgetretenen Geleisen bewegen, hat es keinem Jahrhundert gefehlt. Aber im ganzen ist ein zunehmender Fortschritt von gedankenarmer Abhängigkeit von der Tradition und ungeschickter Entwickelung der Ideen zu freierer Bewegung, individueller Darstellung, Beherrschung der Form zu beobachten. Aristides stellt sich noch ebenso unselbständig und dürftig in den Ideen wie ungeschickt in der Form dar. Die Komposition im großen ist ganz schematisch, die Einführungs- und Schlußformeln der einzelnen Glieder sind von ermüdender Monotonie; an ganz unnötigen Wiederholungen fehlt es nicht. Und auch Justin zeigt, obgleich er sich schon mit größerer Sicherheit und Freiheit auszusprechen weiß, ein starkes Unvermögen, den Stoff übersichtlich zu disponieren, einen Gedanken straff durchzuführen, eine bedenkliche Neigung zu Gedankensprüngen, Entgleisungen und Abschweifungen. Die Formgebung mißlingt oft, weil er den Stoff nicht völlig beherrscht und mit fremdem nicht innerlich verarbeitetem Gedanken-

[1]) Supplementum Aristotelicum II 2 S. 164 ff., Berlin 1894. Geffcken S. 103. 244.

material operiert. Darum stechen die Partien, wo er aus eigener Erfahrung und voller Kenntnis von der christlichen Sittlichkeit und dem christlichen Gemeinschaftsleben redet, so vorteilhaft von ihrer Umgebung ab. Und daß der Dialog mit dem Juden Tryphon, dessen reizvolle Einleitung den Einfluß antiker Motive[1] verrät, wenn man von der durch die Sache gebotenen Ueberladung mit Bibelzitaten absieht, eine sehr viel glücklichere Komposition zeigt, liegt doch wesentlich daran, daß er hier sich in einer ihm vertrauteren Gedankenwelt bewegt. An ähnlichen Schwächen, der Unklarheit der jedem Augenblickseinfall nachgebenden Gedankenfolge, der völlig kritiklosen Benutzung trüber Traditionen, dem Prunken mit falsch oder halb verstandener Gelehrsamkeit leidet Tatian, und doch zeigt der Stil, der mit seiner unruhigen Bewegung und seinen zerrissenen kurzen Gliedern, Antithesen und pointierten Wendungen bald an die Diatribe, bald an das Raffinement der sophistischen Rhetorik erinnert, starke schriftstellerische Berechnung und die formale Schulung der zeitgenössischen Rhetorik; er straft die affektierte Verachtung der schönen Form, die er geflissentlich hervorhebt, Lügen; er bemüht sich, die Forderungen des Attizismus zu erfüllen. Der Brief an Diognet zeigt die ganze Eleganz gefälligster, freilich auch an der Oberfläche der Probleme sich bewegender Rhetorik.

Es hat einen eigenen Reiz zu sehen, wie auf diesem Gebiet der konventionellen Formen und traditionellen Stoffmassen, welche vielen, die besser nicht zur Feder gegriffen hätten, die literarische Produktion erleichterten, doch allmählich sich literarische Persönlichkeiten mit individuellerer Haltung erheben. Die übernommenen Stoffmassen werden schärfer gesichtet und innerlich verarbeitet, Unbrauchbares wird beiseite gelegt, bessere Quellen werden gesucht, die lose aneinander gereihten Gedanken zu strafferer Einheit zusammengefaßt. Schon Athenagoras bezeichnet einen Fortschritt. Und kann noch Clemens der Fülle der andrängenden Anschauungen nicht Herr werden und seinen Stoff nicht planmäßig disponieren, so erhebt er sich doch zu einer großen Gesamtanschauung einer stufenweisen in Christus die Höhe erreichenden Offenbarung des göttlichen Logos, und in seinem Bilde des Gnostikers (Strom. V VI) gewinnt wirklich das hellenistische Ideal des Weisen neues Leben. In Origenes und Eusebius erstehen Individualitäten, die trotz mancher Schwächen ihrer literarischen Komposition durch das Maß ihres Wissens, die Herrschaft über die Form, die Sicherheit und das starke Bewußtsein ihres religiösen Besitzes den besten Vertretern der zeitgenössischen heidnischen Kultur sich durchaus gewachsen, ja überlegen zeigen.

[1]) Helm S. 42.

Die römische Apologetik stellt sich von Anfang an, wenigstens dem schriftstellerischen Vermögen nach, sehr viel erfreulicher dar. Der Kampf wird hier weniger um das Wissen als um das Recht und die Macht geführt, und das Bewußtsein seiner politischen Tragweite und Bedeutung für die Zukunft tritt stärker hervor. An der Spitze steht[1] ein so bedeutender Schriftsteller wie Tertullian mit der stürmischen Leidenschaft und flackernden Unruhe seines Temperamentes, mit dem Raffinement seiner Dialektik, der bedeutenden Fähigkeit, auch aus Uebernommenem durchaus Originelles zu gestalten, mit neuen Wendungen und Pointen immer neue Wirkungen zu erzielen, ein sprachschöpferischer Geist, der aus den Tiefen der Volkssprache neue Kräfte zu ziehen weiß. Er ist durch und durch Rhetor und wird der rhetorischen Bildung und wohl auch der Erfahrung des Advokaten seine juristischen Kenntnisse verdanken. In der Form einer fingierten Gerichtsrede vor den Statthaltern widerlegt er im Apologeticum nach allen Regeln der Kunst die gegen das Christentum gerichteten Anklagen. Mit scharfer, oft spitzfindiger Dialektik schleudert er die Anschuldigungen gegen die Ankläger zurück; die abstrakte Gedankenarbeit seiner griechischen Vorläufer setzt er, aus seiner Erfahrung und Umgebung frische Farben nehmend, in anschauliche Bilder oder in die lebhafte Bewegung fast dialogischer Erörterung um; mit scharfsinniger Dialektik deckt er die inneren Widersprüche und die Unsicherheit der üblichen Praxis der Christenprozesse auf, überschüttet die Richter mit Hohn und Spott und triumphiert über die wachsenden Erfolge des Christentums, das im Grunde mit jeder Verurteilung eines Christen einen neuen Sieg erringt.

Die anmutige Szenerie des Octavius des Minucius Felix, das Geschick der dialogischen Einkleidung, die Fähigkeit der Charakterisierung, der in der Apologetik seltene und darum wohltuende Ton der Urbanität, die Eleganz des die Konzinnität suchenden Stiles zeigen ein bedeutendes Kunstvermögen des in rhetorischer Schule und Praxis gereiften Autors. Der ciceronische Dialog ist die vorbildliche Kunstform, und dem Werke *De natura deorum* ist auch der Gegensatz der Hauptsprecher nachgebildet, des die religiöse Skepsis mit konservativer Gesinnung und politischer Wertschätzung der väterlichen Religion verbindenden Gegners des Christentums und des sein Bekenntnis wesentlich in die Form der stoischen Theodizee kleidenden Christen. Es zeugt von Kunstgefühl, daß auch der Gegner seinen Standpunkt wirkungsvoll und einnehmend entfaltet. Cäcilius' Rede erreicht die Höhe in der Entwickelung des von ech-

[1]) Die Priorität Tertullians vor Minucius hat Heinze endgültig erwiesen.

tem Patriotismus eingegebenen Gedankens, daß die große Vergangenheit Roms und seine glorreiche Geschichte für die Macht der römischen Religion zeuge und dem guten Bürger die Pflicht auflege, den alten Glauben treu festzuhalten [1]), um dann auf die den Christen vorgeworfenen Frevel und auf ihren Wahnglauben einzugehen. Octavius wirft sich am Schluß der Widerlegung mit ganzer Wucht und rücksichtsloser Energie auf den Nachweis, daß Rom nicht durch Frömmigkeit, sondern durch Ungerechtigkeit, Frevel, Bluttat groß geworden sei [2]), um endlich den Widersinn der gegen die Christen gerichteten Verleumdungen aus der Höhe des Bewußtseins christlicher Sittlichkeit aufzuzeigen.

Es ist nicht leicht, zu einer unbefangenen Beurteilung der Apologeten zu gelangen. Von der Ueberschätzung ist man ja glücklich losgekommen und hat sich meist entwöhnt, ohne Einschränkung von den tiefen Studien und der umfassenden Gelehrsamkeit, von der originalen Philosophie und dem Gedankenreichtum der Apologeten bewundernd zu reden. Eine treue und unverfälschte Wiedergabe des Christenglaubens kann den Männern nicht zugeschrieben werden, die ihn in die Formen der griechischen Philosophie fassen, mit ihren Ideen bereichern und nach ihren Fragstellungen in der Richtung der Metaphysik zu erweitern beginnen; was freilich nicht im geringsten ausschließt, daß sie sich mit dem Gemeindeglauben eins gewußt haben. Legt man an sie den Maßstab des Urchristentums an, so bezeichnen sie zweifellos eine Verarmung und Entleerung des christlichen Geistes, eine Verkümmerung seiner stärksten Motive, ein Sinken des religiösen Niveaus, »eine Beraubung durch die Philosophie«. Freilich kann diese Herabstimmung des christlichen Geisteslebens und die Ermattung seiner ursprünglichen Triebkräfte nach den ersten Zeiten seiner originalen Entfaltung mit ihren tiefen Erregungen und Spannungen und mit der reichen Entwickelung des religiösen Innenlebens fast wie eine Notwendigkeit erscheinen, und dies Nachlassen der Kräfte ist ja überhaupt für das nachapostolische Christentum charakteristisch. In eine neue Welt verpflanzt, andern Lebensverhältnissen und Kulturbedingungen gegenübergestellt, in die Sprache und die Vorstellungswelt der griechisch-römischen Menschheit eingehend, vom religiösen Niveau auf das verstandesmäßiger Reflexion übertragen, mußte der neue Glaube viel von seinem ursprünglichen Charakter und von seinem originalen Gehalt einbüßen.

Die neuen Aufgaben, die mit der Propaganda des Evangeliums in der heidnischen Welt gegeben waren, fassen die Apologeten, äußer-

[1]) Vgl. S. 140 (Varro). 139.

[2]) Karneades ist durch Ciceros Vermittelung benutzt (Heinze S. 427).

lich betrachtet, im weitesten Sinne. Sie wollen das Fazit der antiken Kulturentwickelung ziehen, das gesamte geistige Erbe der Vergangenheit überschauen und entscheiden, was das Christentum sich zu eigen machen, was es ablehnen soll. Daß sie sich das Ziel so hoch zu stecken wagen, hängt damit zusammen, daß sie sich der Schwierigkeiten der Aufgabe und des eigenen Unvermögens nicht bewußt sind. Ihre Sachkenntnis ist zu gering, als daß sie des richterlichen Amtes gerecht walten könnten. Und ihre Stellung zur antiken Kultur ist widerspruchsvoll: Auf der einen Seite treibt sie der Kampfeseifer, die Gegensätze zu suchen und scharf zu akzentuieren, die Schatten geflissentlich hervorzukehren, eine dunkle Folie für den strahlenden Glanz des Christentums zu schaffen und auch schlechte Mittel zu dem Zwecke nicht zu verschmähen; auf der andern Seite sind ihnen oft die tiefsten Gegensätze (S. 229 ff.) verhüllt und verschleiert, weil sie das Evangelium schon in Vorstellungsformen und Begriffe der Zeitbildung aufgenommen und damit verschmolzen haben. Sie wollen für den neuen Glauben gegen die alte Welt streiten, und in Wahrheit setzen sie zum Teil den Kampf geistiger Strömungen, die sich schon in der antiken Welt befehdet haben, nur um einige neue Streitpunkte und Kampfmittel bereichert, fort.

Aber um gerecht zu sein, dürfen wir nicht vergessen, daß die Unbefangenheit und Sachlichkeit des Urteils, die der leidenschaftslose Richter aus größerem zeitlichen Abstande zu finden vermag, von dem in der Hitze des Kampfes und im lebendigen Strome der Entwickelung Begriffenen nicht zu erwarten ist. Und die Schwächen und Einseitigkeiten der älteren Apologetik werden begreiflich, wenn wir sie mit dem Maße der Kultur ihrer Zeit messen. Die Apologeten haben im besten Falle die Durchschnittsbildung ihrer Zeit, und diese Zeit hat keine lebenskräftige Kultur und kein tiefes und reiches Geistesleben mehr (S. 64 ff.). Das einseitige Streben nach formaler Bildung hat den wissenschaftlichen Sinn verkümmern lassen. Man bezieht allgemein sein Wissen aus Kompilationen und dürftigen Kompendien. Man liest die Klassiker zwar, aber man liest sie wesentlich als Stilmuster. Man sucht im Gefühl der eigenen Schwäche und des Epigonentums seine Ideale in der Vergangenheit und bringt es so doch nur zu einer gemachten und künstlichen Kultur; es fehlt ganz an dem verfeinerten historischen und psychologischen Sinne, um die Kräfte des früheren geistigen Lebens verstehen und tiefer ergreifen zu können. So wird die nach rückwärts gekehrte, dem Leben abgewandte Betrachtung zu einer drückenden Last für ein Geschlecht, das den stärksten Glauben an die Autorität des Alten hat und überzeugt ist, daß alle geistige Arbeit längst getan, Wissen die Summe früher gefundener Wahrheiten, Bildung Aneignung fremder

Gedanken ist. Die Apologeten sind nur aus der Bildungssphäre ihres Zeitalters zu begreifen. Aus ihr erklären sich zum guten Teil ihre Schwächen, die Dürftigkeit ihrer historischen Kenntnisse, die kritiklose Benutzung abgeleiteter Quellen, die archaisierende und antiquarische Richtung, der Eklektizismus, durch dessen trübes Medium sie die Geschichte der Philosophie sehen, der Charakter des Unfreien und Angelernten, des Fragmentarischen und Unausgeglichenen, der ihrer Schriftstellerei anhaftet, die Bücherluft, welche die meisten atmen. Es sind Fehler, die sie mit ihrer Zeit teilen, einer Zeit, die arm ist an geistiger Produktion und an literarischen Individualitäten.

Man muß, um das rechte Augenmaß für die Schätzung der Apologeten zu gewinnen, das Ziel ins Auge fassen, das die von ihnen eingeleitete Entwickelung erreicht hat. Sie inaugurieren den weltgeschichtlichen Prozeß, in dem das Evangelium unter dem Einflusse der griechischen Philosophie sich umgestaltet zu einer umfassenden philosophischen Weltanschauung, die als festgeschlossenes Ganzes den Kampf mit dem Hellenismus bestehen und ihn überwinden konnte, indem es seine besten Kräfte und Gedanken sich aneignete. Mag man die starke Einbuße spontanen religiösen Lebens, die dieser Prozeß für die Individuen bedeutet, bedauern, man muß ihn als eine Notwendigkeit begreifen und den Segen, den er durch die Bewahrung des Erbes antiker Kultur und der Kontinuität des geistigen Lebens gebracht hat, anerkennen. In den schwachen Anfängen der Apologetik schon wird der nicht nur Verkürzung und Verkehrung des Christentums, sondern zugleich die hoffnungsvollen Keime zu einer neuen Entwickelung erkennen, der den Maßstab hernimmt von den Höhen, die der Prozeß in Origenes und Augustin erreicht. Man mag zweifeln, ob in ihren Systemen heidnische Metaphysik oder das Evangelium überwiegt, aber man wird sie für die Kulturgeschichte der Menschheit so wenig missen mögen, wie ihre Rivalen, die Neuplatoniker. Die Notwendigkeit und den Gewinn dieser Entwickelung kann auch der anerkennen, der unsere Zeit dazu für reif hält, den von jeder Hellenisierung oder Modernisierung befreiten urchristlichen Gedanken und Motiven Verständnis und Empfänglichkeit entgegenzubringen.

BEILAGEN
zu S. 126.

1. Platte aus Muschelkalkstein, Braunsberg. S. Rubensohn, Archiv für Papyrusforschung V 156. 157:

Βασιλέα Πτολεμαῖον καὶ βασίλισσαν Βερενίκην θεοὺς Σωτῆρας Ἡλιόδωρος Θυμώιδης Ἑρμογένης σωθέντες εὐχήν.

Bemerkenswert ist θεὸς σωτήρ und die Weihung an die Lebenden (so scheint es), die der bisherigen Annahme der Konsekration nach dem Tode widerspricht.

2. Inschrift von Rosette (Raschid), dreisprachig (hieroglyphischer und demotischer Text neben dem griechischen), vom 27. März 196 v. Chr. (Dittenberger, Orientis graeci inscr. 90):

Βασιλεύοντος τοῦ νέου[1] καὶ παραλαβόντος τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρὸς κυρίου βασιλειῶν[2] μεγαλοδόξου[3] τοῦ τὴν Αἴγυπτον καταστησαμένου καὶ τὰ πρὸς τοὺς | θεοὺς εὐσεβοῦς, ἀντιπάλων ὑπερτέρου, τοῦ τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων ἐπανορθώσαντος, κυρίου τριακονταετηρίδων[4], καθάπερ ὁ Ἥφαιστος ὁ μέγας[5], βασιλέως καθάπερ ὁ Ἥλιος, | μέγας βασιλεὺς τῶν τε ἄνω καὶ τῶν κάτω χωρῶν[6], ἐκγόνου θεῶν Φιλοπατόρων, ὃν ὁ Ἥφαιστος ἐδοκίμασεν[7], ᾧ ὁ Ἥλιος ἔδωκεν τὴν νίκην[8], εἰκόνος[9] ζώσης τοῦ Διός, υἱοῦ τοῦ Ἡλίου[10],

[1]) Ptolemaios Epiphanes (205—181) war 196 erst 12 Jahre alt. [2]) Diadem. Nach Z. 43 sollen 10 solche goldene Diademe mit Schlange die Königstempel krönen. [3]) Dasselbe Attribut III Macc 6 18. 39, vgl. meinen Index zu Aristeas unter δόξα. Von hier aus fällt auf den jüdischen Gebrauch von μεγάλη δόξα, μεγαλόδοξος für die göttliche Majestät (Bousset S. 362) neues Licht. Tit. 2 13 ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ. [4]) 30jähriges Jubiläum, das der ägyptische König zur Erinnerung der Wiederkehr seiner Berufung zur Thronfolge feiert. [5]) Z. 4. 8. 9. 37 der ägyptische Name Φθᾶ. Die ägyptische Färbung, die (besonders im Vergleich zum Dekret von Canopus vom J. 239/8, Ditt. 56) darin und auch sonst hervortritt, zeugt für die Zurückdrängung des Hellenismus (vgl. S. 132). — μέγας (Z. 19 μέγας καὶ μέγας) θεός ist eine für Götter und Könige beliebte Bezeichnung; s. Ditt. Or. inscr. 176, 4 = 178, 3 Σούχῳ θεῷ μεγάλῳ μεγάλῳ, Strack Dynastie der Ptolemäer S. 276. 279 ff. Tit 2 13, o. S. 192 4. [6]) „Der große König der oberen und unteren Gegenden (der Welt)" ist Attribut des Ἥλιος. [7]) In der von Ammianus Marc. XVII 4, 18. 23 angeführten Inschrift ὃν Ἥλιος προέκρινεν, vgl. Rom 8 29, oben S. 198. [8]) Bei Ammian. XVII 4, 22 Ἥλιος θεὸς δεσπότης οὐρανοῦ Ῥαμέστῃ βασιλεῖ δεδώρημαι τὸ κράτος καὶ τὴν κατὰ πάντων ἐξουσίαν. [9]) II Cor 4 4 Col 1 15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ von Jesus; Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung S. 262 f. [10]) Ammian 18 βασιλεὺς Ῥαμέστης Ἡλίου παῖς αἰωνόβιος. G. Thieme, Die Inschriften von Magnesia und das N. T., Gött. 1905 S. 25. Daß der Sonnensohn dicht vorher Sohn der Philopatores hieß, wird

Πτολεμαίου | αἰωνοβίου[1], ἠγαπημένου ὑπὸ τοῦ Φθᾶ[2], ἔτους ἐνάτου ἐφ' ἱερέως Ἀέτου τοῦ Ἀέτου Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν Σωτήρων καὶ θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν Εὐεργετῶν καὶ θεῶν Φιλοπατόρων καὶ θεοῦ Ἐπιφανοῦς Εὐχαρίστου . . . . Die Priester, die gekommen sind εἰς Μέμφιν τῷ βασιλεῖ πρὸς τὴν 4
πανήγυριν τῆς παραλήψεως τῆς | βασιλείας τῆς Πτολεμαίου αἰωνοβίου, ἠγαπημένου ὑπὸ τοῦ Φθᾶ, θεοῦ Ἐπιφανοῦς, Εὐχαρίστου, ἣν παρέλαβεν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, συναχθέντες ἐν τῷ ἐν Μέμφει ἱερῷ τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ εἶπαν· ἐπειδὴ βασιλεὺς Πτολεμαῖος αἰωνόβιος, ἠγαπημένος ὑπὸ τοῦ Φθᾶ, θεὸς Ἐπιφανὴς Εὐχάριστος, ὁ ἐγ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης, θεῶν Φιλοπατόρων, κατὰ πολλὰ εὐεργέτηκεν τά θ' ἱερὰ καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς 10
ὄντας καὶ τοὺς ὑπὸ τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν τασσομένους ἅπαντας, ὑπάρχων θεὸς ἐκ θεοῦ καὶ θεᾶς καθάπερ Ὧρος ὁ τῆς Ἴσιος καὶ Ὀσίριος υἱός, ὁ ἐπαμύνας τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ὀσίρει, τὰ πρὸς θεοὺς | εὐεργετικῶς διακείμενος ἀνατέθεικεν εἰς τὰ ἱερὰ ἀργυρικάς τε καὶ σιτικὰς προσόδους καὶ δαπάνας πολλὰς ὑπομεμένηκεν ἕνεκα τοῦ τὴν Αἴγυπτον εἰς εὐδίαν[3] ἀγαγεῖν καὶ τὰ ἱερὰ καταστήσασθαι ταῖς τε ἑαυτοῦ δυνάμεσιν πεφιλανθρώπηκε[4] πάσαις. . . Aus der Aufzählung der weiteren Verdienste hebe ich hervor ὁμοίως 19
δὲ καὶ τὸ δίκαιον πᾶσιν ἀπένειμεν καθάπερ Ἑρμῆς ὁ μέγας καὶ μέγας[5], Z. 26 ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τήν τε πόλιν κατὰ κράτος εἷλεν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ 26
ἀσεβεῖς[6] πάντας διέφθειρεν, καθάπερ Ἑρμῆς καὶ Ὧρος ὁ τῆς Ἴσιος καὶ Ὀσίριος υἱὸς ἐχειρώσαντο τοὺς ἐν τοῖς αὐτοῖς | τόποις ἀποστάντας πρότερον Z. 34 καὶ ἱερὰ καὶ ναοὺς καὶ βωμοὺς ἱδρύσατο τά τε προσδεόμενα ἐπισκευῆς 34
προσδιωρθώσατο[7] ἔχων θεοῦ εὐεργετικοῦ[8] ἐν τοῖς ἀνήκουσιν εἰς τὸ θεῖον 35
διάνοιαν· προσπυνθανόμενός τε τὰ τῶν ἱερῶν τιμιώτατα ἀνανεοῦτο ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας ὡς καθήκει· ἀνθ' ὧν δεδώκασιν αὐτῷ οἱ θεοὶ ὑγίειαν, νίκην, κράτος[9] καὶ τἄλλ' ἀγαθὰ πάντα, | τῆς βασιλείας διαμενούσης αὐτῷ καὶ τοῖς τέκνοις εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον· ἀγαθῇ τύχῃ, ἔδοξεν τοῖς ἱερεῦσι τῶν κατὰ τὴν χώραν ἱερῶν πάντων, τὰ ὑπάρχοντα τ[ίμια πάντα] | τῷ αἰωνοβίῳ βασιλεῖ Πτολεμαίῳ, ἠγαπημένῳ ὑπὸ τοῦ Φθᾶ, θεῷ Ἐπιφανεῖ Εὐχαρίστῳ, ὁμοίως

gar nicht als Widerspruch empfunden. [1]) Vgl. Z. 8. 9 und Note 10. Belege für die Ewigkeit als Attribut der Herrscher s. Zeitschr. f. neutest. Wiss. V, Σωτήρ S. 344. 345, neutest. Parallelen S. 349. [2]) Wie Z. 9. 37. Aehnliche Wendungen bei Ammian., z. B. 20 ὃν Ἄμμων ἀγαπᾷ, vgl. I Clem 59 2 ff.: Jesus ἠγαπημένος παῖς Gottes. [3]) Heiterer Himmel, übertragen vom glücklichen Zustande des Staates. Aehnlich wird auch später die augustische Friedenszeit gerühmt. [4]) Kaum eine andere Tugend wird so oft am hellenistischen Herrscher gerühmt wie die φιλανθρωπία, vgl. Tit. 3 4 (o. S. 221) [5]) Vgl. S. 257. Ueber die Bedeutung des Hermes s. Reitzenstein Poimandres; Furtwängler, Bonner Jahrb. 108/9 S. 240 ff. [6]) So werden auch Z. 22 die Aufständischen von Lykopolis genannt. Der genaue Parallelismus der Taten des Gottes und des Herrschers scheint hier wie öfter durch Fiktion von Mythen hergestellt zu sein. [7]) Auch dies eine stereotype in den römischen Kaiserinschriften wiederkehrende Wendung, s. Σωτήρ S. 344. [8]) Vgl. S. 119 ff. Lc 22 25. [9]) Vgl. Tyrtaios 4, 9 νίκη καὶ κάρτος, Inschriften von Pergamon 246, 30 f.

δὲ καὶ τὰ τῶν γονέων αὐτοῦ θεῶν Φιλοπατόρων καὶ τὰ τῶν προγόνων θεῶν Εὐεργετῶν καὶ τὰ | τῶν θεῶν Ἀδελφῶν καὶ τὰ τῶν θεῶν Σωτήρων ἐπαύξειν μεγάλως· στῆσαι δὲ τοῦ αἰωνοβίου βασιλέως Πτολεμαίου θεοῦ Ἐπιφανοῦς Εὐχαρίστου εἰκόνα ἐν ἑκάστῳ ἱερῷ ἐν τῷ ἐπιφα[νεστάτῳ τόπῳ,] | ἣ προσονομασθήσεται Πτολεμαίου τοῦ ἐπαμύναντος τῇ Αἰγύπτῳ[1], ἣ παρεστήξεται ὁ κυριώτατος θεὸς τοῦ ἱεροῦ διδοὺς αὐτῷ ὅπλον νικητικόν . . .

zu S. 147 f. 149 ff.

3. Athenische Inschrift auf einer Marmorbasis (Ditt. Syll. 346):

Ὁ δῆμος Γάιον Ἰούλιον Καίσαρα ἀρχιερέα καὶ δικτά[τορα τὸν ἑα]υτοῦ σωτῆρα κα[ὶ εὐεργέτην].

4. Steininschrift aus Ephesos vom J. 48 (Ditt. 347):

[Ἐφεσίων ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος καὶ αἱ ἄλλαι Ἑλληνικαὶ] πόλεις αἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ κατοικοῦσαι καὶ τὰ ἔθνη Γάιον Ἰούλιον Γαΐου υἱὸν Καίσαρα τὸν ἀρχιερέα καὶ αὐτοκράτορα καὶ τὸ δεύτερον ὕπατον, τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδείτης θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα.

Die Zurückführung des julischen Geschlechtes auf Venus ist bekannt, auffallend die auf Mars, den römischen Nationalgott. Sie ist charakteristisch für die S. 146 gezeichnete Mischung altrömischer Traditionen mit denen des julischen Hauses. Ueber Inschriften, die Cäsar als Soter und Euergetes feiern, s. H. Heinen (o. S. 142) S. 129[5]. Nach der Schlacht bei Munda wurde beschlossen, eine Statue mit der Aufschrift: Dem unbesiegten Gott Cäsar im Quirinustempel zu setzen (Heinen S. 131[8]).

5. Alexandrinische Inschrift, am Schluß auf das Jahr 33 v. Chr. datiert (Dittenberger, Orientis inscr. 195):

Ἀντώνιον μέγαν κἀμίμητον Ἀφροδίσιος παράσιτος τὸν ἑαυτοῦ θεὸν καὶ εὐεργέτην . . .

Der Triumvir Antonius hatte in Alexandrien einen Vergnügungsverein ἀμιμητοβίων gegründet (Plut. Ant. 28. 72). — Ueber andere dem Antonius dargebrachte göttliche Ehren s. Heinen S. 137. 138.

6. Aus einem mytilenäischen Volksbeschluß über Ehrungen des Augustus (Ditt. Or. inscr. 456 Z. 35), aus dem Jahr 27 oder bald nachher:

ἐπιλογίσασθαι δὲ τῆς οἰκείας μεγαλοφροσύνης ὅτι τοῖς οὐρανίου τετευχόσι δόξης καὶ θεῶν ὑπεροχὴν καὶ κράτος ἔχουσιν οὐδέποτε δύναται συνεξισωθῆναι τὰ καὶ τῇ τύχῃ ταπεινότερα καὶ τῇ φύσει. εἰ δέ τι τούτων ἐπικυδέστερον τοῖς μετέπειτα χρόνοις εὑρεθήσεται, πρὸς μηδὲν τῶν θεοποιεῖν αὐτὸν ἐπὶ πλέον δυνησομένων ἐλλείψειν τὴν τῆς πόλεως προθυμίαν καὶ εὐσέβειαν.

Man lernt die servile Bereitwilligkeit des Orients zur Zuerkennung jeder Art göttlicher Ehren aus dieser Inschrift kennen. Ueber andere ähnliche Ehrungen im Osten s. Heinen S. 147 ff.

7. Aus Hypata (nördlich vom Oeta), Ditt. Sylloge 354, zwischen 17—12 v. Chr.:

[1]) Die Inschrift der Statue wird damit angegeben.

Αὐτοκράτορα Καίσαρα θεὸν θεοῦ υἱὸν Σεβαστὸν Εὐεργέτην καὶ τοὺς υἱοὺς Γάϊον Ἰούλιον Καίσαρα Λούκιον Ἰούλιον Καίσαρα ἡ πόλις Ὑπάτα.

8. Dekret des κοινόν der asiatischen Griechenstädte über Verlegung des Jahresanfanges auf den Geburtstag des Augustus, den 23. Sept., und Einführung eines julianischen Kalenderjahres, 9/8 v. Chr. Wir haben Reste, auch der lateinischen Fassung, von Exemplaren aus Priene, Apameia, Eumeneia, Dorylaion (Ditt. Or. II 458). Z. 1—30 enthält den Brief des Prokonsuls Paulus Fabius Maximus, 30—77 den seinen Wunsch erfüllenden Beschluß:

I . . . . . πότερον ἡδείων ἢ ὠφελιμωτέρα ἐστὶν ἡ τοῦ θειοτάτου Καί- 4
σαρος γενέθλιος ἡμέρα, ἣν τῇ τῶν πάντων ἀρχῇ ἴσην[1] δικαίως ἂν εἶναι ὑπο- 5
λάβοιμεν, καὶ εἰ μὴ τῇ φύσει, τῷ γε χρησίμῳ, εἴ γε οὐδὲν οὐχὶ διαπεῖπτον καὶ εἰς ἀτυχὲς μεταβεβηκὸς σχῆμα ἀνώρθωσεν[2] ἑτέραν τε ἔδωκεν παντὶ τῷ κόσμῳ ὄψιν, ἥδιστα ἂν δεξαμένῳ φθοράν[3], εἰ μὴ τὸ κοινὸν πάντων εὐτύχημα ἐπεγεννήθη, Καῖσαρ· διὸ ἄν τις δικαίως ὑπολάβοι τοῦτο ἀτῷ[4] || ἀρχὴν τοῦ 10
βίου καὶ τῆς ζωῆς γεγονέναι, ὅ ἐστιν πέρας καὶ ὅρος τοῦ μεταμέλεσθαι, ὅτι γεγέννηται. καὶ ἐπεὶ οὐδεμιᾶς ἂν ἀπὸ ἡμέρας εἷς τε τὸ κοινὸν καὶ εἰς τὸ ἴδιον ἕκαστος ὄφελος εὐτυχεστέρας λάβοι ἀφορμὰς ἢ τῆς πᾶσιν γενομένης εὐτυχοῦς, σχεδόν τε συμβαίνει τὸν αὐτὸν ταῖς ἐν Ἀσίᾳ πόλεσιν καιρὸν εἶναι τῆς εἰς τὴν ἀρχὴν εἰσόδου, || ὃηλονότι κατά τινα θείαν βούλησιν οὕτως τῆς 15
τάξεως προτετυπωμένης[5], ἵνα ἀφορμὴ γένοιτο τῆς εἰς τὸν Σεβαστὸν τιμῆς, καὶ ἐπειδὴ δύσκολον μέν ἐστιν τοῖς τοσούτοις αὐτοῦ εὐεργετήμασιν κατ' ἴσον ε[ὐχαρισ]τεῖν, εἰ μὴ παρ' ἕκαστα ἐπινοήσαιμεν τρόπον τινὰ τῆς ἀμείψε[ως καινόν,] ἥδειον δ' ἂν ἄνθρωποι τὴν κοινὴν πᾶσιν ἡμέραν γενέθλιον ἀγά[γοιεν, ἐ]ὰν προσγένηται αὐτοῖς καὶ ἰδία τις διὰ τὴν ἀρχὴν ἡδονή, δοκεῖ μοι πασῶν 20
τῶν πολειτηῶν[6] εἶναι μίαν καὶ τὴν αὐτὴν νέαν νουμηνίαν τὴν τοῦ θειοτάτου Καίσαρος γενέθλιον, ἐκείνῃ τε πάντας εἰς τὴν ἀρχὴν ἐνβαίνειν, ἥτις ἐστὶν πρὸ ἐννέα καλανδῶν Ὀκτωβρίων . . .

II Ἔδοξεν τοῖς ἐπὶ τῆς Ἀσίας Ἕλλησιν, γνώμῃ τοῦ ἀρχιερέως Ἀπολ- 30
λωνίου τοῦ Μηνοφίλου Ἀζανίτου·

ἐπε[ιδὴ ἡ πάντα] διατάξασα τοῦ βίου ἡμῶν πρόνοια σπουδὴν εἰσενενκαμένη καὶ φιλοτιμίαν τὸ τελειότατον[7] τῷ βίῳ διεκόσμησεν ἐνενκαμένη τὸν Σεβαστόν, ὃν εἰς εὐεργεσίαν ἀνθρώπων ἐπλή || ρωσεν ἀρετῆς, ὥσπερ ἡμεῖν 35
καὶ τοῖς μεθ' ἡ[μᾶς σωτῆρα πέμψασα] τὸν παύσοντα μὲν πόλεμον κοσμήσοντα [δὲ πάντα, φανεὶς δὲ] ὁ Καῖσαρ τὰς ἐλπίδας τῶν προλαβόντων — — —

[1]) Die Vorstellung findet in der Säkularfeier (S. 144) ihren typischen Ausdruck. [2]) Vgl. Cic. pro Marcello 23, Res gestae divi Augusti c. 8 (Zeitschr. f. neutest. Wiss. V Σωτήρ S. 344). [3]) Vgl. S. 143. 148. [4]) Damals gebräuchliche Nebenform von αὐτῷ, Parallelen zum Gedanken Σωτήρ S. 344. [5]) Ein Walten der Vorsehung hat es gefügt, daß der in Asien übliche Jahresanfang dem Geburtstage des Augustus nahe lag (der stoische Begriff der πρόνοια auch Z. 31). Der lateinische Text redet nur von einem Zufall. [6]) Wie nachher θειοτάτου τελειότατον. [7]) Vgl. S. 143[5] und Nr. 9 Anfang.

ἐθηκεν[1], οὐ μόνον τοὺς πρὸ αὐτοῦ γεγονό[τας εὐεργέτας ὑπερβα]λόμενος, ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς ἐσομένοις ἐλπίδ[α ὑπολιπὼν ὑπερβολῆς], ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐανγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ, wird die Ausführung des Vorschlages des Prokonsuls nebst der Auszeichnung des Kranzes für diesen, Aufstellung des Briefes und des Beschlusses im Tempel der Roma und des Augustus zu Pergamon und in den Konvents-Hauptstädten beschlossen.

9. Nr. 894 der Inscriptions in the British Museum, aus Halikarnaß:

Ἐπεὶ ἡ αἰώνιος καὶ ἀθάνατος τοῦ παντὸς φύσις τὸ μέγιστον ἀγαθὸν πρὸς ὑπερβαλλούσας εὐεργεσίας ἀνθρώποις ἐχαρίσατο Καίσαρα τὸν Σεβαστὸν ἐνενκαμένη τῷ καθ' ἡμᾶς εὐδαίμονι βίῳ, πατέρα μὲν τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος θεᾶς Ρώμης, Δία δὲ πατρῷον καὶ σωτῆρα τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους, οὗ ἡ πρόνοια τὰς πάντων εὐχὰς οὐκ ἐπλήρωσε μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπερῆρεν· εἰρηνεύουσι μὲν γὰρ γῆ καὶ θάλαττα, πόλεις δὲ ἀνθοῦσιν εὐνομίᾳ ὁμονοίᾳ τε καὶ εὐετηρίᾳ, ἀκμή τε καὶ φορὰ παντός ἐστιν ἀγαθοῦ, ἐλπίδων μὲν χρηστῶν πρὸς τὸ μέλλον, εὐθυμίας δὲ εἰς τὸ παρὸν τῶν ἀνθρώπων ἐνεπεπλησμένων, ἀγῶσιν καὶ ἀγάλμασιν θυσίαις τε καὶ ὕμνοις . . .

Den Titel pater patriae erhielt Augustus 2 v. Chr. Er wird den Griechen verständlich gemacht als Ζεὺς πατρῷος.

10. Augustus offiziellen ägyptischen Titel (sich berührend mit Beilage 2) gibt nach Lepsius Mommsen R. G. V S. 565 (Gardthausen II S. 241): »Der schöne Knabe, lieblich durch Liebenswürdigkeit, der Fürst der Fürsten, auserwählt von Ptah und Nun, dem Vater der Götter, König von Oberägypten und König von Unterägypten, Herr der beiden Länder, Autokrator, Sohn der Sonne, Herr der Diademe, Kaisar, ewig lebend, geliebt von Ptah und Isis.« Vgl. auch Lietzmann, Der Weltheiland S. 51. 52.

11. Beschluß aus Assos vom J. 37 n. Chr. auf einer Erztafel (Ditt. Syll. 364). Ich drucke nur einen Teil ab:

. . . . Ἐπεὶ ἡ κατ' εὐχὴν πᾶσιν ἀνθρώποις ἐλπισθεῖσα Γαΐου Καίσαρος Γερμανικοῦ Σεβαστοῦ ἡγεμονία κατήγγελται, οὐδὲν δὲ μέτρον χαρᾶς εὕρηκεν ὁ κόσμος, πᾶσα δὲ πόλις καὶ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὄψιν ἔσπευκεν, ὡς ἂν τοῦ ἡδίστου ἀνθρώποις αἰῶνος νῦν ἐνεστῶτος, haben wir beschlossen, eine Gesandtschaft an den neuen Kaiser zu senden, um ihm zu gratulieren und um sein Wohlwollen zu bitten. Es folgt der Huldigungseid der Assier.

12. Aus einem Beschlusse der Kyzikener, bald nach dem Regierungsantritt des Caligula (Ditt. Syll. 365):

[1]) Die Worte der Lücke müssen den Sinn gegeben haben, daß Augustus die ahnungsvollen Hoffnungen, die man längst auf ihn setzte, erfüllt oder übertroffen habe, vgl. Nr. 9.

Ἐπεὶ ὁ νέος Ἥλιος[1] Γάϊος Καῖσαρ Σεβαστὸς Γερμανικὸς συναναλάμψαι ταῖς ἰδίαις αὐγαῖς καὶ τὰς δορυφόρους τῆς ἡγεμονίας ἠθέλησεν βασιλήας[2], ἵνα αὐτοῦ τὸ μεγαλεῖον τῆς ἀθανασίας καὶ ἐν τούτῳ σεμνότερον ᾖ, βασιλέων κἂν πάνυ ἐπινοῶσιν εἰς εὐχαριστίαν τηλικούτου θεοῦ εὑρεῖν ἴσας ἀμοιβὰς οἷς εὐηργέτηνται μὴ δυναμένων und er die Söhne des Kotys wieder eingesetzt hat, οἱ δὲ τῆς ἀθανάτου χάριτος τὴν ἀφθονίαν καρπούμενοι ταύτῃ τῶν πάλαι μείζονες, ὅτι οἱ μὲν παρὰ πατέρων διαδοχῆς ἔσχον, οὗτοι δ' ἐκ τῆς Γαΐου Καίσαρος χάριτος εἰς συναρχίαν τηλικούτων θεῶν γεγόνασι βασιλεῖς, θεῶν δὲ χάριτες τούτῳ διαφέρουσιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν. ᾧ ᾗ νυκτὸς ἥλιος καὶ (st. ᾗ) τὸ ἄφθαρτον θνητῆς φύσεως, wollen wir die Söhne des Kotys feierlich empfangen und dabei εὔξασθαι ὑπὲρ τῆς Γαΐου Καίσαρος αἰωνίου διαμονῆς καὶ τῆς τούτων σωτηρίας . . . .

Wie die Söhne des Kotys, hatte Caligula auch andere Fürsten, z. B. Antiochos von Kommagene und den Judenkönig Agrippa, in ihre Herrschaft wieder eingesetzt.

13. Inschriften von Priene, her. von Hiller von Gärtringen, Berlin 1906, Nr. 229:

Αὐτοκράτορα Δομιτιανὸν Καίσαρα Σεβαστὸν [Γερμανικόν], θεὸν ἀνίκητον, κτίστην τῆς πόλεως ὁ δῆμος ὁ Πριηνέων.

14. Papyrus aus einem ägyptischen Gau der Thebais, ediert von Kornemann, Klio VII 278 ff. Apollo kündet die Himmelfahrt Trajans (er wurde Ende August bis Anfang Sept. 117 konsekriert), Aufforderung zur Feier, die etwa im Okt. stattgefunden haben wird. Die Sprache ist poetisch.

ἅρματι λευκοπώλωι[3] ἄρτι Τραιαν[ῶι] συνανατείλας ἥκω σοι, ὦ δῆμε, οὐκ ἄγνωστος Φοίβος θεὸς ἄνακτα καινὸν Ἁδριανὸν ἀγγέλλων, ὧι πάντα δοῦλα [δι'] ἀρετὴν κ[αὶ] πατρὸς τύχην θεοῦ[4] · χαίροντες τοιγαροῦν θύοντες τὰς ἑστίας ἀνάπτωμεν γέλωσι καὶ μέθαις ταῖς ἀπὸ κρήνης[5] τὰς ψυχὰς ἀνέντες γυμνασίων τε ἀλείμμασι, ὧν πάντων χορηγὸν τὸ πρὸς τὸν κύριον εὐσεβὲς τοῦ στρατηγοῦ[6].

15. Formalien des Briefes

zu S. 342—381, vgl. S. 313. 314[1]. 332. 344. 364[5]. 382[2].

Im Folgenden zitiere ich öfter: Mitteis-Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, 2 Bde in je 2 Hälften, Lpz. 1912. — Epistulae privatae graecae quae in papyris aetatis Lagidarum servantur[2] ed. St. Witkowski, Lpz. 1911 (Die Briefe liegen also alle vor der Kaiserzeit). — Griechische Papyri[2] von H. Lietzmann (= Kleine Texte Nr. 14), Bonn 1910. — G. A. Gerhard, Untersuchungen zur Gesch. des griechischen Briefes, Philol. LXIV 27—65.

[1]) Vgl. Ditt. Nr. 376, den Beschluß der Akräphienser von J. 67, dem Nero einen Altar mit der Aufschrift Διὶ Ἐλευθερίῳ Νέρωνι εἰς αἰῶνα zu weihen. Z. 33 wird dort von ihm gesagt νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας τοῖς Ἕλλησιν προειρημένος (= προηρημένος) εὐεργετεῖν τὴν Ἑλλάδα. Anthologia Palatina IX 178. [2]) S. Nr. 8 Anm. 6. [3]) Ueber das Bild der Wagenfahrt S. 170[1]. 149. [4]) τύχη entspricht der Fortuna (des Traian). [5]) Brunnen mit Wein sollen beim Feste fließen. [6]) Was alles uns geschenkt hat des Gauverwalters Pietät gegen den Herrn (Hadrian).

Die Außenseite des antiken Briefes pflegte den Namen des Adressaten, dem mitunter auch der Bestimmungsort zugefügt wurde, im Dativ zu tragen. Oefter wird der Absender (mit παρά oder ἀπό) beigefügt[1]. Der normale Eingang des antiken Briefes enthält 1. die Person des Schreibers im Nom., 2. die des Adressaten im Dativ, 3. den Gruß χαίρειν (nämlich λέγει). Was wir an den Schluß setzen, ist also bereits ins Präskript aufgenommen, der Name des Schreibers und der Gruß. Den Schluß bildet der Wunsch ἔρρωσο (εὐτύχει, ἐρρῶσθαί σε εὔχομαι). Das χαίρειν am Anfang hat Jac und der fingierte Brief Act 23 26; aber in beiden Fällen fehlt der Schlußgruß, wie auch sonst öfter in antiken Briefen. Der Brief Act 15 23 hat am Anfang οἱ ἀπόστολοι . . . . χαίρειν und 15 29 ἔρρωσθε am Schluß (o. S. 332)[2].

Die drei Teile des Präskriptes können mannigfach variiert werden: 1. 2. Beide oder eine der Personen werden, besonders wenn sie amtliche Würde haben, genauer charakterisiert; s. z. B. Berliner Griech. Urkunden Nr. 2 (wo das Formular der Eingabe, nicht des Briefes, zugrunde liegt): Ἀπολλοφάνι τῷ καὶ Σαραπαμμῶνι στρ(ατηγῷ) Ἀρσι(νοΐτου) Ἡρ(ακλείδου) μερίδος παρὰ Ἐριεῦτος Τατᾶτος ἀπὸ κώμης Σοκνοπαίου Νήσου, I Esra 6 7 Aristeas § 35 Wendl. Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Ἐλεαζάρῳ ἀρχιερεῖ χαίρειν καὶ ἐρρῶσθαι, vgl. § 41. So betont Paulus in dem stark erweiterten Präskript wiederholt seine Apostelwürde, zum Teil mit Rücksicht auf die Angriffe der Gegner (S. 345), und setzt auch zu den Adressaten[3] besondere christliche Attribute hinzu. 3. Der Gruß wird schon in antiken Briefen gelegentlich variiert: πολλὰ χαίρειν Nr. 62 Witkowski, πλεῖστα χαίρειν Nr. 70. 72 Witk.[4], χαίρειν καὶ ἐρρῶσθαι Nr. 60. 61. 63. 64 Witk. (Aristeas § 35), χαίρειν καὶ ἐρρωμένῳ διὰ παντὸς εὐημερεῖν Nr. 57 vgl. 66 Witk., ὑγιαίνειν öfter. Für platonisch galt der Gruß εὖ πράττειν, s. J. Bernays, Lukian und die Kyniker, Berlin 1879 S. 3. 88 und die Eingänge der platonischen Briefe III VIII. Einer der fingierten Kynikerbriefe hebt sarkastisch mit οἰμώζειν an[5]. — II Esra 4 17 5 7 lautet (nach dem hebräischen שלם, s. Lietzmann zu Rom 1 1) der Briefgruß εἰρήνη. Daniel 3 98 εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη, vgl. II Makk. 1 1 εἰρήνην ἀγαθήν. — Die schon vor-

[1]) Gerhard S. 58. Ueber das Siegel s. S. 360 f. und auch Th. Birt, Die Buchrolle in der Kunst, Lpz. 1907 S. 9. 86. 243. [2]) Ebenso in den Briefen Makk. II 1 1 χαίρειν 1 10 χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν, in den Briefen bei Eupolemos (o. S. 198, Freudenthal S. 226 f.) χαίρειν. Barnabas beginnt eigenartig mit der Anrede χαίρετε, vgl. den Einladungsbrief (III/IV Jahrh. nach Chr.) bei Mitteis-Wilcken I 2 S. 569 Nr. 488 χαίροις, κυρία μου |] παρὰ Πετοσείριος. [3]) Rom Phil gerichtet an die ἅγιοι, vgl. Eph Col; I II Cor I II Thess τῇ ἐκκλησίᾳ (II Cor Zusatz σὺν τοῖς ἁγίοις κτλ. ähnlich I Cor), Gal ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας. [4]) Dasselbe findet sich in fast allen Briefen des Ignatius, mit christlichen Zusätzen, wie z. B. Ad Ephesios: πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ χαίρειν. [5]) Anderes bei Gerhard S. 39.

handene Freiheit hat Paulus benutzt, um in die bisherige Form einen reichen christlichen Inhalt zu gießen. Die Grundform, an die sich die Variationen anschließen, steht ihm fest: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. Er bildet damit die hebräische Grußformel nach, neu ist aber im Gruße der Begriff χάρις. Das paulinische Schema ist für die meisten andern Briefe maßgebend. Mit Daniel 3 98 εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη wird es I II Petr I Clem kombiniert: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη. Tit hat das paulinische χάρις καὶ εἰρήνη, I II Tim χάρις ἔλεος εἰρήνη, II Joh 3 bildet der Gruß einen selbständigen Satz ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη [1], Jud ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη, Polykarp ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη. Es ist möglich, daß ἔλεος καὶ εἰρήνη das ältere Vorbild für Paulus' χάρις καὶ εἰρήνη ist, s. J. Weiß zu I Cor 1 3 (Gal 6 16 εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος). — Apoc 1 4 im Briefpräskript paulinisch χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. Aber die sieben Sendschreiben beginnen mit einer bewußt feierlichen und archaischen Form τάδε λέγει (vgl. S. 382 [2]. 384 [2]). So beginnen im A. T. die Propheten als Boten Gottes, und so heißt es noch Act 21 11 in der Weissagung des Agabus: τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Das τάδε (oder ὧδε s. Thuk. I 129) λέγει gilt schon im Altertum als charakteristisch für die Erlasse der Perserkönige. So beginnt der in Briefform gekleidete Erlaß des Dareios an Gadatas: Βασιλεὺς βασιλέων Δαρεῖος ὁ Ὑστάσπεω Γαδάτᾳ δούλῳ τάδε λέγει. Andere, auch biblische (Paral. II 36 23 I Esra 2 3 Esther 3 13) Beispiele bei Gerhard S. 53 ff. 60 ff. und in Dittenbergers Anm. [3]. Ergötzlich nachgebildet wird das von Agrippa II (Dittenberger, Orientis inscript. 424).

Nach dem Präskripte beginnt Paulus oft mit der Danksagung gegen Gott für Blüte und Wachstum der Gemeinde: Rom 1 8 πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου I Cor 1 4 εὐχαριστῶ τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν (Gal mit Absicht anders) [4]. Phil 1 3 verbindet sich mit der Danksagung die Versicherung beständiger Fürbitte: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν, πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος, ähnlich I Thess (Col) und auch Philem. Auch hier beobachten wir in der Wiederkehr von εὐχαριστῶ [5], πάντοτε und andern Worten desselben Stammes, μνεία eine gewisse

[1]) III Joh fehlt wie auch öfter in antiken Briefen (Gerhard S. 34) das Grußwort ganz. I Joh (wo man 1 4 einen Anklang an das χαίρειν finden kann) und Hebr fehlt das Präskript ganz, s. S. 312 f. 372. [2]) Ausgaben von O. Kern, Inschriften von Magnesia Nr. 115, Dittenberger Sylloge Nr. 2, Wilamowitz Lesebuch X 4. [3]) Vgl. auch H. Diels, Hermes XXII 436. [4]) II Cor 1 3 εὐλογητὸς ὁ θεὸς κτλ., ähnlich Eph 1 3 εὐλογητὸς ὁ θεὸς . . . . ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ I Petr 1 3. So beginnt auch ein Brief bei Eupolemos (S. 227 Freudenthal, vgl. Hatch-Redpath, Concordance to the LXX), und eine jüdische Widmung (Ditt. Orientis inscr. 74) fängt an θεοῦ εὐλογία. [5]) Verblaßt II Thess εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν.

Festigkeit der Formen. Sie sind benutzt II Tim 1 3 vgl. S. 364[5]. Und auch hier ist eine gewisse Anlehnung an schon vorhandene Formen des antiken Briefes nicht zu verkennen: Nr. 1 Lietzmann εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ Σεράπιδι Mitteis-Wilcken I 2 S. 123 Nr. 94 εὐχαριστοῦμεν πᾶ-[σι τοῖς θεοῖς περὶ τῆς ὑγιείας σου] ὅτι . . . Nr. 35 Witk. ἐπὶ μὲν τῷ ἐρρῶ-σθαί σε εὐθέως τοῖς θεοῖς εὐχαρίστουν, ähnlich 36, in anderer Form 18 χάρις τοῖς θεοῖς πολλή, εἰ ὑγιαίνεις 19 θεῷ πλείστη χάρις[1]. Und das Gebet wird erwähnt: Nr. 35 Witk. εἰ ἐρρωμένῳ τἄλλα κατὰ λόγον ἀπαντᾷ, εἴη ἂν ὡς τοῖς θεοῖς εὐχομένη διατελῶ· καὶ αὐτὴ δ' ὑγίαινον καὶ τὸ παιδίον καὶ οἱ ἐν οἴκῳ πάντες σοῦ διὰ παντὸς μνείαν ποιού-μενοι (vgl. Philem πάντοτε μνείαν σου ποιούμενος[2] ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου Rom 1 9. 10 I Thess 1 2 Eph 1 16 II Tim 1 3). Nr. 8 Lietzmann διὰ παντὸς εὔχομαί σε ὑγιένειν 9 πρὸ παντὸς (vgl. Rom 1 8) εὔχομαί σε ὑγιαίνειν. τὸ προσκύνημά σου ποιῶ παρὰ πᾶσι τοῖς θεοῖς 2 τὸ προσκύνημά σου ποιῶ καθ' αἱκάστην ἡμαίραν παρὰ τῷ κυρίῳ Σεράπειδει[3] (dasselbe in korrekter Orthographie bei Mitteis-Wilcken S. 133 Nr. 100 vgl. S. 37 Nr. 21). Das Gebet um Gesundheit kehrt, freilich zugleich vergeistigt, noch wieder III Joh 1 2 περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή. — In demselben Briefe wird die feste Form, mit der ein Wunsch oder der Zweck des Schreibens im antiken Briefe eingeführt zu werden pflegt, 1 6 beobachtet (vgl. S. 314[1]. 332[2]): καλῶς ποιήσεις προπέμψας, ähnlich Act 15 29 ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. Vgl. Mitteis-Wilcken I 2 S. 29 Nr. 17 καλῶς οὖν ποιήσεις . . . δηλώσας S. 81 Nr. 57. Nr. 35 Witk. καλῶς ποιήσεις . . . . παραγενόμενος und gleich darauf das im selben Sinne auch sonst gebrauchte (s. Nr. 54) χαριεῖ δὲ καὶ τοῦ σώματος ἐπιμελόμενος[4]. Dasselbe καλῶς ποιήσεις 55 (16) und vulgär mit Inf. konstruiert Nr. 49 (50) 54. Aristeas § 46 (Brief) καλῶς ποιήσεις προστάξας, vgl. § 40. II Makk 11 26 εὖ οὖν ποιήσεις διαπεμψάμενος, s. R. Laqueur, Krit. Untersuch. zum II Makk Straßburg 1904 S. 49; Brinkmann, Rhein. Mus. LXIV 314. 317; Ditt. Syll. 356,36. 927,44.

An den Schluß des Briefes setzt Paulus mancherlei persönliche Bemerkungen, zuletzt die Grüße, I Cor 16 19 mit ἀσπάζονται eingeleitet die Grüße der Gemeinden Asiens, dann die Aquilas und Priscillas nebst ihrer Hausgemeinde, endlich die aller Brüder; darauf 16 20

[1]) II Cor 8 16 χάρις δὲ τῷ θεῷ . . . Das hat nichts zu tun mit der χάρις des paulinischen Grußes. [2]) Ueber diese beliebte Periphrase s. z. B. Witkowski S. 140, die Indices der Inschriften von Magnesia und Priene und Schiff, Alexandrinische Dipinti I, Lpz. 1905 S. 39. [3]) S. Mitteis-Wilcken, Grundzüge der Papyruskunde I 1 S. 122 f. — Es folgt Nr. 2 eine auch in den christlichen Briefen (z. B. Phil 1 12) gebrauchte Wendung des antiken Briefes: γεινώσκειν σαι (= σε) θέλω, ebenso Nr. 8. Josephus Alt. XIV 233 (Brief): βούλομαι ὑμᾶς εἰδέναι, ὑμᾶς οὖν θέλω φροντίσαι Ditt. Syll. 334,3 ὑμᾶς εἰδέναι βουλόμεθα. [4]) In demselben Sinne wird Nr. 25 Witk. εὐχαριστήσεις gebraucht.

ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ und die Bemerkung, daß er den Gruß mit eigener Hand geschrieben habe [1], während er sonst diktierte. Rom 16 beginnt mit einer Empfehlung der Phoibe [2], die Ueberbringerin des Briefes zu sein scheint, dann folgt von 16 3 ἀσπάσασθε an eine besonders lange Reihe spezieller Grüße an einzelne Personen, nach einem paränetischen Zwischenstück endlich 16 21 folgen Grüße aus Paulus' Umgebung. In anderen Fällen ist der Grußteil kurz, z. B. Phil. — Aus antiken Briefen führe ich zum Vergleich an: Mitteis-Wilcken I 2 S. 149, Nr. 119 (= Lietzmann Nr. 14) ἄσπασαι πολλὰ τὸν γλυκύτατον ἀδελφὸν Ἁρποκρατίωνα καὶ Θεανοῦν καὶ Θέωνα καὶ Διογένην καὶ Ἡλιόδωρον. πολλὰ ὑμᾶς πάντας ἀσπάζεται Ἱερακίαινα καὶ ἡ θυγάτηρ Τσενῆσις, andere Beispiele S. 556 Nr. 480 (= Lietzmann Nr. 1), Lietzm. Nr. 4. 7. 8. 9 Witk. 69. Mitteis-Wilcken S. 155 Nr. 127 (Brief des Presbyters Psenosiris, Anf. IV Jahrh.) folgt auf den Gruß ἐν κυρίῳ χαίρειν sofort: πρὸ τῶν ὅλων πολλά σε ἀσπάζομαι καὶ τοὺς παρὰ σοὶ πάντας ἀδελφοὺς ἐν θεῷ· γινώσκειν σε θέλω (s. o. S. 414[3]). — Analogien zu den Grüßen der Paulusbriefe bieten II Tim Tit Hebr I Petr. Hier ist überall literarische Anlehnung an Paulus wahrscheinlich. Aber die Grüße am Schluß von II III Joh können durchaus als die wirklicher Briefe verstanden werden [3].

Jeder paulinische Brief wird abgeschlossen durch einen kurzen Segenswunsch: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν, im einzelnen mannigfach erweitert. Col I II Tim ganz kurz ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν, ausgestaltet Eph; Tit Hebr ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν (vgl. Apoc 22 21). I Joh Jac hat keine Schluß-χάρις, statt deren hat I Petr Friedenswunsch, Jud II Petr Doxologie. II III Joh, die wirklichen Briefe, sind auch hier von Paulus unabhängig. Der ἀσπασμός bildet hier die letzten Worte, ihm geht aber III Joh εἰρήνη σοι voran. Ignatius hat die χάρις am Schlusse nicht, aber gelegentlich ἔρρωσθε ἐν χάριτι θεοῦ. — Ueberall, wo Paulus an den Schluß Grüße stellt,

[1]) Vgl. S. 361. Rom 16 22 grüßt Tertios besonders als Schreiber des Briefes. Philem 19 ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί bezieht sich wohl auf den ganzen Brief. Das eigenhändige Schreiben ist hier auch ein Zeichen der Zartheit des Empfindens. Cicero diktierte in der Regel seine Briefe und setzt das auch bei andern voraus (H. Peter, Der Brief in der römischen Lit., Abh. Sächs. Ges. der Wiss. XX 1901 S. 32). Das Diktieren war häufiger als eigenhändiges Schreiben, so häufig, daß dictare die Bedeutung schreiben angenommen hat (Norden S. 954 ff.). Auch I Petr will diktiert sein (5 12). [2]) συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην. Nach II Cor 3 1 ist Paulus der terminus technicus συστατικὴ ἐπιστολή „Empfehlungsbrief" bekannt (Cic. Ad fam. V 5, 1 *litterae commendaticiae*). Ueber die Theorie dieser Briefgattung s. Demetrii et Libanii Τύποι . . . . ed. Weichert, Lpz. 1910 p. 3. 16, 2. 21, 12 und Brinkmann, Rhein. Mus. LXIV 313. Beispiele bei Lietzmann Nr. 3, Witk. Nr. 34; s. auch Lietzmann zu II Cor 3 1 und Deißmann, Licht vom Osten S. 112 f. 133. [3]) Zu III Joh 15 ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα eine Parallele bei Deißmann, Bibelstudien S. 216.

folgt der Segenswunsch den Grüßen nach[1]: I II Cor Phil Col I Thess Philem, ebenso II Tim Tit Hebr. Phil konkurriert die Doxologie mit dem Segenswunsch. Hier hat Paulus die Folge: Doxologie, ἀσπασμοί, χάρις. Ebenso folgen sich II Tim Doxologie, Grüße, Segenswunsch. Davon scheint Rom abzuweichen; aber die hier am Schluß überlieferte Doxologie ist sicher interpoliert und hat dann auch die Stellung der χάρις, die ursprünglich hinter 16 23 ihren normalen Platz hatte, ins Schwanken gebracht (S. 351 [2]). Dagegen Jud steht eine ausgeführte und II Petr eine kurze Doxologie wirklich am Schluß.

Abgesehen von Rom 1 25 9 5 II Cor 11 31 (beidemal εὐλογητός gebraucht, o. S. 413[4]), wo sich die Doxologie einzelnen Worten gelegentlich anschließt (s. Lietzmann zu den Stellen), gebraucht sie Paulus Rom 11 36 zum Abschluß eines Briefteiles, Phil. 4 20 zum Abschluß des letzten Teiles (s. o.), Gal 1 5 zur Abrundung des Präskriptes. Ebenso wird die Doxologie als Einschnitt angewendet[2] Eph 3 20. 21 I Tim 1 17 6 16 II Tim 4 18* I Petr 4 11* 5 11 Hebr 13 21*, I Clem öfter. Neben die paulinische δόξα tritt dabei I Tim 1 17 τιμή[3], I Petr 4 11 κράτος, I Tim 6 16 steht τιμὴ καὶ κράτος statt δόξα, I Petr 5 11 nur τὸ κράτος, I Clem 20 12 ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη 64 δόξα καὶ μεγαλωσύνη, κράτος, τιμή (ähnlich 65. Jud 25 δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία) vgl. die Interpolation Mt 6 13[4], Apoc 1 6* ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος (4 9 καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ θηρία δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν τῷ θεῷ vgl. 4 11 19 7) 5 13* ἡ εὐλογία (S. 413[4]) καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος, noch reicher ausgestaltet 7 12 vgl. 12 10[5].

Die Adresse der paulinischen Briefe brauchte nicht so genau und ausführlich zu sein wie die unserer Briefe. Denn Paulus bedient sich zur Bestellung seiner Briefe besonderer Boten, die gewiß auch Weisungen erhalten haben, die Wirkung des Schreibens durch das lebendige Wort zu unterstützen. So besorgt II Cor nach 8 6. 16 ff. Titus, Phil Epaphroditos, der den Adressaten 2 25—30 empfohlen wird, Col nach 4 7 (und zugleich Eph nach 6 21) Tychikos, dem nach Col 4 9 zugleich der entlaufene Sklave Onesimos (nebst dem Empfehlungsbriefe an Philemon) mitgegeben wird. Die kurzen Adressen, wie sie uns überliefert sind, konnten also vollständig genügen. Aber es ist wahrscheinlich, daß die Adressen erst bei der Sammlung der Briefe nach den Präskripten als Ueberschriften formuliert sind. Es

[1]) Corssen, Z. für neutest. Wiss. X 11 f. [2]) Die mit Stern bezeichneten Doxologien gehen auf Christus, ebenso II Petr 3 18, vielleicht I Clem 20 [3]) Rom 2 7. 10 wird den beim göttlichen Gericht Gerechtfertigten δόξα, τιμή, εἰρήνη verheißen (vgl. I Petr 1 7.) — Zu δόξα und κράτος vgl. Beilage 2 S. 406 ff. [4]) Apostellehre 8 2 und dazu Harnack, Texte und Unt. II 1 S. 26. [5]) ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις κτλ. vgl. Orientis inscr. 625, 4 σωτηρίας καὶ κράτους.

gab zwar eine römische Reichspost [1], aber nur angesehene Personen konnten die kaiserlichen *tabellarii* benutzen oder erlangten für ihre Privatkuriere ein Postdiplom, das diesen die schnelle (etwa 150 Milien den Tag) Beförderung durch die Staatspost ermöglichte. Die Privaten waren für die Beförderung ihrer Briefschaften auf eigene Boten oder auf Gelegenheit angewiesen.

(Zusatz zu Beilage 15. Erst nach Abschluß des Druckes wird mir zugänglich F. Ziemann, De epistularum graecarum formulis sollemnibus, Diss. philol. Halenses XVIII 4, 1911. Seiner reichen Sammlungen wegen hebe ich die auch von ihm behandelten wichtigsten Punkte hervor: S. 254 ff. die Stellung der Namen des Absenders und des Empfängers im Präskript, 266 f. die Briefe II Makk., 276 ff. Aufschrift (und Siegel), 284 ff. Auslassung des χαίρειν, 290 ff. 317 ff. über Variationen des χαίρειν, 295 f. χαῖρε und χαίροις statt des Inf., 313 ff. 334 ff. Schlußformel, 320 ff. εὔχομαι und εὐχαριστῶ am Anfange, 326 ff. Grüße, 362 ff. eigenhändige Unterschrift).

[1]) O. Hirschfeld, Kaiserliche Verwaltungsbeamte [2] S. 190 ff.; Mitteis-Wilcken I 1 S. 372 ff., Friedländer, Sittengesch. II 19 ff.

BILDERANHANG

von Hans Lietzmann

Die im folgenden gegebene Auswahl von Bildern soll einem analogen Zwecke dienen wie die Inschriftenbeilagen: aus dem reichen Material, das dem philologischen Fachmann zur Hand zu sein pflegt oder jederzeit bequem erreichbar ist, sollen dem nicht in so glücklicher Lage befindlichen Leser wenigstens einige wenige Proben geboten werden, die zur Illustration der vorn im Text gegebenen Darstellung dienen können. Von manchem, das bisher nur kurz berührt worden ist, werden die Abbildungen, mit einigen Worten der Erläuterung versehen, eine klare Anschauung schaffen, die gerade in religionsgeschichtlichen Dingen von besonders hohem Wert ist. — Herr Geheimrat Loeschcke-Bonn hat bei der ersten Auflage die große Freundlichkeit gehabt, alle bei der Erklärung der Bilder in Betracht kommenden Fragen mit mir durchzusprechen, ihm verdanke ich's *si quid boni inerit.*

TAFEL I Auf der Höhe der Velia, welche die Niederung des römischen Forums von dem Colosseumsplatze trennt, erhebt sich über der Triumphalstraße der *sacra via* noch heute der Bogen des Titus[1], das Denkmal der im Jahre 70 erfolgten Zerstörung des jüdischen Nationalstaates und seines Heiligtums, des Tempels zu Jerusalem. Das Relief auf der Innenseite des nördlichen Bogensockels zeigt die Krönung des auf der Quadriga fahrenden siegreichen Titus durch die Victoria, die entsprechende Stelle der Südseite bildet die wichtigste Szene aus dem Triumphzug ab: wir erblicken rechts den Titusbogen selbst, den der Feldherr mit seinem glänzenden Gefolge bereits passiert hat. Nun nahen sich die Hauptstücke der Beute, auf den Schultern der lorbeergeschmückten, nur mit leichter Tunika bekleideten Soldaten ruhend, dazwischen schreiten gesenkten Hauptes gefangene Juden. Vor jeder Gruppe wird auf hoher Stange eine Tafel getragen, welche dem zuschauenden Volke die Bedeutung des folgenden Schaustückes meldet. Zuerst kommt der Tisch für die Schaubrote (Ex 25 23—30), auf dessen Platte ein Opfergefäß steht;

[1]) A. Philippi, Röm. Triumphalreliefe (= Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Cl. VI) S. 252.

über die Stege, welche seine Beine paarweise verbinden, sind im Kreuz die zwei silbernen Posaunen gelegt (Num 10 1–10), deren Schall das Opfer zu begleiten pflegte. Es folgt der siebenarmige Leuchter (Ex 25 31–40) aus getriebenem Golde, der gleich dem Schaubrottisch im Vorraum des Allerheiligsten seinen Platz hatte. Eine neue Tafel dahinter kündet ein weiteres Beutestück an, das auf dem Relief keinen Platz mehr gefunden hat.

TAFEL II bietet zwei Darstellungen, die nach hellenistischen Vorbildern geschaffen und für zwei hellenistische Kulturzentren besonders charakteristisch sind. **1** Die Schutzgöttin von Antiochia (Vatikan) ist keine andere als die Göttermutter Kybele selbst: das Diadem der Mauerkrone macht sie kenntlich (vgl. Tafel VII 2). Ihre Wohnung sind die Berghöhen des Silpios, die sich hinter Antiochia erheben: darum erblicken wir sie hier auf einem Felsen sitzend. Während die Rechte ein Aehrenbündel erhebt, schweift ihr Auge hinaus in die weite Ebene, die sie mit diesen Früchten des Feldes reich zu segnen gedenkt. Ihren Fuß setzt sie dem unwillig sich aufbäumenden Orontes auf die Schulter, dessen wilde Fluten Stadt und Land so oft mit Verwüstung bedrohen.

2 In lässiger Ruhe hat sich der Vater Nil (Vatikan)[1] behaglich gelagert, ein Riese von mächtigem aber nicht plumpem Körperbau, das ernste Antlitz umrahmt von Bart und Haupthaar, dessen reiche Fülle sich in gewellte Strähnen gliedert, leise vom Wind bewegten Wogen vergleichbar. Aber um den gewaltigen Mann tummelt sich das fröhliche Leben eines echt alexandrinischen Idylls. Sechzehn der kleinen »Putten«, welche die hellenistische Kunst geschaffen hat, und die seitdem bis zum heutigen Tage zu den unentbehrlichen Requisiten der bildenden Kunst wie der Poesie gehören, umspielen den Vater: die heiligen Tiere, Krokodil und Ichneumon, müssen mittun, auf die Getreide spendende Rechte klettern zwei Bürschchen, und eins greift dem Alten in die Locken und winkt dem Bruder, ihm nachzusteigen. Am höchsten ist das Kerlchen geklettert, das sich stolz oben im Füllhorn umblickt, während seine Kameraden über das Ende des Hornes und den Rücken des träumenden Sphinx lustig hinabrutschen. Selten ist eine so nüchterne Tatsache wie die, daß der Nil alljährlich sechzehn Ellen steigt, so anmutig ausgedrückt worden.

TAFEL III[2] Das realistische Streben der hellenistischen Kunst nach sorgfältigster Schilderung des Alltagslebens und die feine Beob-

[1]) Vgl. Amelung, Skulpt. d. Vatik. Museums I 124 ff. [2]) Sämtliche Abbildungen dieser Tafel sind nach Terrakotten des Berliner Antiquariums hergestellt: ich bin R. Zahn nicht nur für die Reproduktionserlaubnis, sondern auch für eingehende Auskunft über die einzelnen Stücke zu Dank verpflichtet.

achtung des Charakteristischen, wie es besonders in der neueren Komödie zu Tage tritt (vgl. S. 50 f.), hat gleichzeitig zur Schaffung typischer Charakterrollen geführt, denen die bildende Kunst die entsprechenden Masken und Kostüme verlieh[1]: die Kleinkunst hat sich daran erfreut, die lustigen Figuren der Bühne treulich nachzugestalten. Nr. **1** stellt die nach seinem Erfinder Lykomedes benannte Figur[2] des alten Wichtigtuers vor: mit langem Bart und wolligem Haar, die linke Augenbraue hochgezogen, wie es der Maskenkatalog des Pollux vorschreibt, tritt der 'Vielgeschäftige' auf, diesmal als 'Landwehrmann' mit dem spitzen Reisehut, über der rechten Schulter herabhängend den Mantel, auf der linken das Felleisen, Feldflasche und Schwert an der Hüfte, in der Rechten die Lanze[3]. Er ist's, der als kundiger Mann sich zur Führung der Patrouille anbietet und nachher keine Ahnung vom Wege hat, der plump vertraulich an den General herantritt und sich nach seinem Schlachtplan erkundigt, wie ihn Theophrast[4] zeichnet. — Köche sind von Alters her in der Komödie beliebte Personen, deren Hauptcharakterzug die Schwatzhaftigkeit ist. Ein schönes Exemplar dieser Gattung[5] ist unsere Figur **2**. Die Glatze umgibt ein festlicher Kranz, wie es sich ziemt beim Symposion, eine Schürze hat er sich vorgebunden, und in der Linken hält er die Schüssel, rührt mit dem Löffel eifrig darin, und erzählt dazu eine lustige Geschichte. — Vom Gelage her kommt der gleichfalls kranzgeschmückte vornehme Jüngling[6], den Fig. **3** darstellt; er schlägt die Leier und singt dazu ein Lied, den Mantel hat er um die Hüfte gerollt, um unbehindert in die Saiten greifen zu können.

Nr. **4** gibt den nach einer Komödienmaske prächtig herausgearbeiteten Kopf des hageren alten Weibes[7], des λυκαίνιον, wieder. Mit weitaufgerissenen Augen, aus denen helle Empörung sprüht, starrt die Alte ihr Gegenüber an, und aus ihrem zahnlosen Munde strömt unaufhaltsam der Fluß der keifenden Scheltrede. — Die mit meisterhafter Kunst behandelte Physiognomie des »Bösewichts« zeigt

---

[1]) Grundlegend dafür C. Robert, Die Masken der neueren attischen Komödie. XXV Hallisches Winckelmannsprogramm. 1911. [2]) F. Winter, Die antiken Terrakotten, Typenkatalog. II 427, 6 vgl. 415, 9. Aus Kleinasien (Myrina). Robert 9. 64. [3]) Aus einem Drahtstab gebildet; sie stak in dem Loch der rechten Hand. [4]) Charact. 13. [5]) Winter II 426, 4. (Myrina). Vgl. Robert 14, der sich hier und S. 661 gegen Winters Auffassung wendet; dieser hat im Arch. Jahrb. 1895 Anz. S. 122 f. die Figur für einen Tympanonschläger erklärt und mit der folgenden zusammen als Parallelen zu einem Stabianer Gemälde und einem pompejanischen Mosaik gewertet. [6]) Winter II 426, 6. Robert 66. [7]) Berl. Mus. Terr. Inv. 6330. Höhe 9,5 cm. Aus der Sammlung Spiegelthal, Smyrna. Vgl. Robert 46: unsere Figur unterscheidet sich von dem Normaltyp des Pollux dadurch, daß sie nicht schielt: es fehlt überhaupt diesem Gesicht jede Spur von karikierender Verzerrung.

das Gefäß[1] Nr. 5. Das »Hahnengesicht« mit der scharfen Schnabelnase, der spitz zulaufende Kopf, die kurze hochgeschürzte Oberlippe und breit herabhängende Unterlippe fügt sie in eine Gruppe von Figuren ein, in denen A. Dieterich[2] »Thersites« zu erkennen glaubte.

Eine reine Karikatur ist dagegen der Tragiker Euripides[3] (Nr. 7), der als Lampenfigur verwertet, bei seinem eigenen Licht aus der Buchrolle eine Tragödie vorliest, aber ausgerechnet in der komischen Maske des Alten, den Pollux[4] den »ersten Hermonios« nennt und so charakterisiert: „kahlköpfig, mit vollem Bart, zieht die Brauen hoch, stechender Blick". — Rein naturalistische Studien genrehaften Charakters nach dem Leben der kleinen Leute bieten die beiden letzten Figuren. Zu dem Dornauszieher[5] N. **6** hat selbstverständlich die bekannte Figur der klassischen Zeit den Anstoß gegeben, aber der Künstler hat das Thema in typisch naturalistischer Weise behandelt und damit eine unmittelbar packende Wirkung zu erzielen gewußt. Wir haben einen richtigen pausbäckigen Straßenjungen vor uns, der mit Kappe und Lederschurz notdürftig bekleidet sich auf dem Markt oder am Hafen herumtreibt, ziemlich in allem das Gegenteil von dem vornehmen Knaben des Urbildes. Fast schon eine Karikatur ist der klapperdürre Fischer[6] (N. 8), der seinen leeren Bastkorb am linken Arm hängen hat und sehnsüchtig auf den Schwimmer der Angel in seiner Rechten schaut, ob nicht doch endlich einer anbeißen wird. Bei dieser Figur ist ebenso wie bei der vorigen besondere Sorgfalt auf die Durcharbeitung des Gesichtes gelegt, während der übrige Körper flüchtig behandelt ist.

[1]) Berl. Mus. Inv. Vasen 4982. H. 12 cm. L. 15 cm. ganz stumpfer, roter Firniß. Aus Südrußland. Frühe Kaiserzeit. [2]) Dieterich Pulcinella 150 f. Perdrizet Coll. Fouquet Taf. 28, 3. Robert vermutet unteritalischen Ursprung der Maske. [3]) Berl. Mus. Terr. Inv. 8825. H. 11,5 cm. In Termessos gefunden. Auf der Buchrolle Inschrift ЄΥΡЄΙ ΠΙΔ HC. kupfriger Firniß; wohl I Jh. v. Chr. Lampe, der abgebrochene Phallus diente als Brenntülle. Im Nacken Eingußloch, darunter kleiner Henkel abgebrochen. Zahn weist auf die Figur bei Lebas Voyage hin, wo auf der Rolle ὑποστόων steht, was natürlich nur die Figur selbst bezeichnen kann, zum Beweis dafür, daß auch hier die Inschrift die ganze Figur, nicht den Inhalt der Rolle bezeichnet. Eine ähnliche Lampe aus Neapel bei Birt, Buchrolle 161 zeigt auf der Rolle die Buchstaben des Alphabets. [4]) Vgl. Robert 2. 18. 64. Doch zeigt der eigenartige Bartschnitt deutliche Verwandtschaft mit dem σφηνοπώγων, dem 'Intriganten'; aber dessen Glatze ist, wie die Abbildungen bei Robert 19 zeigen, von kräftigem Haarwuchs umringt. [5]) Berl. Mus. Terr. Inv. 8626 (Winter, Typenkat. II 448, 1). H. 17 cm. Aus Priene. Behandelt und abgebildet bei Wiegand-Schrader, Priene S. 357. Abb. 434 f. [6]) Berl. Mus. Terr. Inv. 8761. H. 17,5 cm. Aus Thyatira. Vgl. Wace Annual of the British School of Athens X 113 f. Abb. 5. Robert verweist auf die eben erschienene Publikation alexandrinischer Broncen aus der Sammlung Fouquet durch Perdrizet als ein lebendiges Spiegelbild alexandrinischen Lebens.

TAFEL IV gibt Proben hellenistischer Porträtkunst. Zunächst **1** den schlicht behandelten Kopf des Poseidonios nach einem Neapeler Marmor, dessen klare, ruhige Züge um des S. 134 ff. Gesagten willen für uns von ganz besonderem Interesse sind. Das zweite Bild (**2**) gibt einen Broncekopf des Neapeler Museums wieder, den man früher für Seneca oder Callimachus hielt. Es ist neben dem allbekannten blinden Homer das beste Beispiel für die Meisterschaft, mit der die hellenistische Kunst nach Lysipp ihr enormes Können in der Wiedergabe des Porträts in den Dienst der Aufgabe stellte, *non traditos vultus*, Idealköpfe der Vergangenheit darzustellen. In wirren Strähnen fällt das Haupthaar in die gefurchte Stirn. Die Augen blicken herb, scharf zeichnen sich die Backenknochen ab, und eine tief eingerissene Linie zieht sich von den Mundwinkeln zu den Nasenflügeln; ein kurzer ungepflegter Bart umgibt den halbgeöffneten Mund, aus dem ein Wort des Spottes zu klingen scheint. Mit besonderer Sorgfalt ist die Muskulatur des langen hageren Halses gearbeitet. Der Kopf war darauf berechnet, halb von unten gesehen zu werden (also anders wie unsere und alle andern veröffentlichten Abbildungen) und stellt vielleicht, wie die Barttracht lehrt, einen Dichter der alten Zeit, etwa einen Jambographen wie Archilochos oder Hipponax[1] dar. Die Mitte der Tafel gibt die S. 52 genannten Münzbilder wieder: **3** Ptolemaios I, **4** Mithradates IV, **5** Antimachos Theos von Baktrien[2].

KAISERKULT

TAFEL V: S. 150 ist erwähnt worden, daß Commodus sich als Herakles verehren ließ. Im Konservatorenpalast auf dem Kapitol zu Rom[3] befindet sich (**1**) eine Darstellung von ihm im Kostüm dieses Heros. Der Löwenrachen dient ihm als Helm, die Rechte führt die Keule, die Linke hält die goldenen Aepfel der Hesperiden. Rechts und links von der Büste waren wie Wappenhalter zwei Seekentauren angebracht, wohl um die Seegewalt des Kaisers zu dokumentieren. Direkt unter der Büste spielt ein halbmondförmiger Amazonenschild auf den Beinamen des Commodus »Amazonius« an, darunter bildet ein Himmelsglobus[4] (mit Horoskop?) das Fundament des Aufbaus. Zwei knieende Frauengestalten, gekreuzte Füllhörner mit den Händen stützend, scheinen Personifikationen gehorsamer Provinzen zu sein.

[1]) So Loeschcke und bei Gelegenheit der Erklärung einer Marmorreplik des Kopfes Furtwängler, Sammlung Somzée 1897. S. 36. Taf. 26.

[2]) Für die Entwickelung der antiken Porträtkunst sei auf das im Herbst 1912 erscheinende Tafelwerk von Richard Delbrück in Lietzmanns „Tabulae in usum scholarum“ verwiesen.

[3]) Helbig, Führer durch die Sammlungen Roms I[1] n. 553.

[4]) vgl. den Globus auf V 2.

Aus den zahlreichen Darstellungen der Apotheose von Kaisern heben wir (2) die des Antoninus und der Faustina heraus, die sich an der Basis der Antoninsäule befand und jetzt im Giardino della Pigna des Vatikans steht [1]. Links unten ruht ein Jüngling, dessen Linke einen Obelisken umfaßt: die Personifikation des *Campus Martius* (auf dem Augustus einen Obelisken hatte errichten lassen), des Ortes an welchem der Scheiterhaufen des entschlafenen Kaisers lohte. Ein Genius mit mächtigen Fittichen schwingt sich von dort gen Himmel empor und trägt auf seinem Rücken das den kapitolinischen Göttern Juppiter und Juno angeglichene göttliche Herrscherpaar den *di superi* entgegen. Zwei Adler, wie sie stets aus den Scheiterhaufen der toten Kaiser als Träger der königlichen Seele emporzusteigen pflegten [2], begleiten den Flug. In der linken Hand trägt der Genius [3] einen von einer Schlange umringelten Himmelsglobus, der das Horoskop der Konsekrationsstunde angibt und somit zum Zeugnis für die S. 132 f. 156 f. behandelte Bedeutung der Astrologie dienen mag. Die rechte untere Hälfte des Bildes füllt die dea Roma aus, die ihren linken Arm auf den Schild mit dem Wappen Roms, der säugenden Wölfin, stützt: zu ihren Füßen sind Kriegstrophäen ausgebreitet.

TAFEL VI 1 Das erste Bild gibt einen *Laribus Augusti* (S. 147) geweihten Altar wieder, den ein *magister vici* namens Roscius gewidmet hat [4]. Die Reliefdarstellung zeigt uns die Darbringung des altrömischen Opfers der *Suovetaurilia*. Mit Binden, die um die Mitte des Leibes gewunden sind, geschmückt werden ein Stier und ein Schwein zum Altar geführt, das dritte Tier, das Schaf, hat in dem engen Raum keinen Platz mehr gefunden. Im Hintergrunde links steht mit einem Kranz auf dem Haupte der Opferdiener mit den Geräten, am Altar treffen beim Schall der Flöte die *pontifices* die Vorbereitungen zur heiligen Handlung.

Kleinasiatische Gottheiten

TAFEL VI 2 Im Jahre 204 v. Chr. wurde auf Geheiß der sibyllinischen Bücher der heilige Meteorstein der Idaeischen Magna Mater von Pessinus nach Rom überführt und erhielt auf dem palatinischen Hügel ein Heiligtum angewiesen, dessen Grundfesten heute noch stehen. Als das Schiff *Salvia* bei der Einfahrt in den Tiber

[1]) Vgl. Petersen bei Amelung, Skulpturen des Vatikanischen Museums Bd. I S. 887 ff. Taf. 116. Eine eingehende religionsgeschichtliche Interpretation des Reliefs gibt L. Deubner. Röm. Mitteil. XXVII (1912) 1 ff. [2]) Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III² S. 275. 467 1. [3]) Deubner will in ihm den „Aion" der Mithrasreligion erkennen. [4]) Vgl. Corp. Inscr. Lat. VI 30957.

stecken blieb, zog Claudia Quinta es allein aus der Untiefe heraus *precata propolam, ut ita demum se sequeretur, si sibi pudicitia constaret,* und bewies durch dies göttliche Wunderzeichen die Unrichtigkeit des gegen sie erhobenen Klatsches[1]. Das in Rom (Vatikan) erhaltene Relief[2] stellt die Szene mit der Variante dar, daß statt des heiligen Steines die Göttin selbst auf dem Verdeck des Schiffes thront.

Zugleich mit dem hl. Stein gelangt auch das phrygische Kultpersonal der Göttermutter, die verschnittenen *Galli*, nach Rom und genießt dort für sich und seine dem Römer höchst fremdartigen Gebräuche obrigkeitlichen Schutz. In der Kaiserzeit begegnet uns mehrfach als das Haupt dieses Kultes der Archigallus, der sogar römischer Bürger ist.

TAFEL VII 1 zeigt das im kapitolinischen Museum zu Rom befindliche Relief eines solchen Archigallus in vollem Ornat[3]. Er ist bekleidet mit einer Aermeltunika und einem Mantel. Um den Hals ringelt sich ein schlangengestaltiges Halsband. Den Kopf deckt ein Schleier, auf den ein mit drei Schildern geschmücktes Diadem gedrückt ist. Die Medaillons enthalten in der Mitte ein Bild des idäischen Zeus, zu beiden Seiten den mit der phrygischen Mütze bedeckten Attis. In das Haar sind Wollbinden geflochten, welche lang auf die Brust herabfallen. In der linken Hand trägt der Priester eine Schale mit Früchten, darunter den der Kybele heiligen Pinienzapfen; darüber erblicken wir eine an beiden Enden mit dem Zeuskopf verzierte Geißel, deren drei lange Lederriemen mit Knochen oder Bleistücken reich besetzt sind. Die rechte Hand hebt einen Granatapfel und drei grüne Zweige empor. Darüber hängt ein Paar *cymbala*, dem auf der andern Seite eine Handpauke entspricht: darunter sind eine gewöhnliche gerade und die gekrümmte phrygische Flöte gekreuzt, unter diesen die geheimnisvolle *cista*. Am 24. März, dem *dies sanguinis*, vereinigten die Flöten ihren Schall mit dem Klang der Becken und Tamburins zu sinnbetörender Wirkung, im wilden Tanze drehten sich heulend die *Galli*, und unter den Schlägen der Geißel troff vom Rücken das Blut, bis in höchster Ekstase die Priester mit scharfen Dolchen ihre Arme zerfleischten, die von der Gegenwart ihrer Gottheit berauschten Jünger das blutige Opfer der Selbstentmannung vollzogen[4].

[1]) Sueton. Tiberius 2 u. ö. Vgl. Wissowa, Relig. u. Kultus d. Römer S. 263. [2]) Vgl. CIL VI 492; Bloch im Philologus LII 581 ff. Helbig, Führer I[1] n. 433. [3]) Helbig, Führer I[1] n. 422 ([2] n. 433). Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer S. 265. Marquardt, Staatsaltertümer III[2] S. 368 f. [4]) Die lebendige Schilderung einer solchen im Kult der 'dea Syria', die mit der Kybele vereinigt erscheint, sich abspielenden Szene verdanken wir Apuleius, Metam. VIII 27. Näheres bei Hepding, Attis S. 160 ff. Cumont, relig. orient. p. 69 f.

2 Einen heute zerstörten Kybelealtar hat Zoëga, Bassirilievi tav. 13. 14 veröffentlicht. Er trägt die Inschrift *M(atris) D(eum) M(agnae) I(daeae) et Attinis* und *L(ucius) Cornelius Scipio Orfitus r(ir) c(larissimus) augur taurobolium sive criobolium fecit die IIII kal(endas) Mart(ias) Tusco et Anullino cos(ulibu)s* (= CIL VI 505; Dessau Inscr. lat. sel. 4143, Hepding, Attis S. 88).

Der genannte hohe Beamte und Stifter des Altars ist also am 26. Februar 295 n. Chr. durch Besprengung mit dem Blute eines geopferten Stieres und Widders eingeweiht, »wiedergeboren« worden (vgl. S. 180). Beide Opfertiere sind denn auch mit den breiten Leibgurten und den um die Hörner geschlungenen Wollbinden auf der Rückseite des Altars zu beiden Seiten der heiligen Pinie dargestellt. Diese selbst ist mit Glocken, einer Handpauke, einer Rohrflöte, einem Korbe und einer *cista* behängt. Vögel sitzen in ihren Zweigen, unter ihnen ein Hahn. Im Attis-Kybelekult spielt die Pinie eine große Rolle: unter ihr hat sich einst Attis entmannt, sie gilt aber auch als Symbol des Gottes selbst und wird am 22. März in feierlicher Prozession in das Kybeleheiligtum getragen [1]. Auf der Vorderseite des Altars sehen wir Attis in geschlitzten Hosen, mit der phrygischen Mütze bedeckt, in der Linken ein Tamburin haltend lauschend hinter der Pinie stehen; neben ihm im Boden steckt sein Stab, das *pedum*. Von links fährt mit ihrem Löwengespann Kybele heran, um das Versteck des Geliebten ausfindig zu machen, welches ihr bald das Krähen des in den Pinienzweigen sitzenden Hahnes kenntlich machen wird; das Haupt schmückt die Mauerkrone, über der ein Schleier herabwallt, die Linke stützt sich auf ein Tamburin, die Rechte hält einen Lorbeerzweig.

Ueber die Sabaziosmysterien (vgl. S. 127. 193 [3]) belehrt uns ein Bilderzyklus der im Bereich der Praetextatkatakombe befindlichen Vincentiusgruft in Rom, den Garrucci [2] veröffentlicht hat. An der Wand über dem Arkosolgrabe, dessen Wölbung und Lünette die Bilder schmücken, steht die Inschrift *Vi]ncenti hoc o[stium?] quetes* [3] *quot vides; plures me antecesserunt, omnes expecto; manduca, vibe, lude et beni at* [4] *me: cum vibes, bene fac, hoc tecum feres* [5]. Dann folgen die Verse

Numinis antistes Sabazis Vincentius hic e[st
Q]ui sacra sancta deum [6] *mente pia co[lui]t.*

[1]) Wissowa. Rel. u. Kultus 266. Cumont, rél. orientales 69 ff. [2]) Storia dell' arte cristiana VI p. 171 ff. tav. 493. 494, wonach unsere Abbildungen. Neu veröffentlicht von Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms Taf. 132. 133. Erklärung bei E. Maass, Orpheus S. 207 ff. Zur Inschrift vgl. Buecheler, Carmina epigraphica n. 1317. CIL VI 142. [3]) Für *quietis?* [4]) = *ueni ad* wie *vibe* = *bibe, vibes* = *vives*. [5]) Vgl. Apoc 14 13. [6]) *deŭm* = *deorum*.

Sabazios ist eine dem Dionysos verwandte phrygische Gottheit [1], die auf ihrem Weg nach Westen mit den verschiedensten anderen göttlichen Wesen Verbindungen eingegangen ist. So hat die Namensähnlichkeit sie auch zu einem Doppelgänger des jüdischen Ἰαουὲ Σαβαώθ gemacht und einen jüdisch-synkretistischen Kult ähnlich dem des Ὕψιστος hervorgebracht, dem möglicherweise unsere Vincentiusbilder angehören [2]. Die ersten drei Bilder sind dem Gedächtnis der Gattin des Priesters, Vibia, gewidmet: wie einst die Proserpina, so hat auch sie der Unterweltsgott geraubt, Hermes der Seelengeleiter führt das Viergespann dem wie ein Brunnenloch geformten Eingang der Unterwelt zu. So stellt das erste Bild in dem altüberkommenen Schema des Koreraubes die *abreptio Vibies et discensio (= descensio)* dar. Auf dem zweiten Bild erblicken wir den Thron des Herrschers im Totenreich *Dispater* und seiner Gattin *Aera cura* (= Ἥρα κούρα?). Von rechts erscheint, geführt vom *Mercurius nuntius*, Vibia, hinter ihr schreitet als Fürsprecherin beim Totengericht Alcestis, die typische Mustergattin, um zu bezeugen, daß die Verstorbene ihr gleich gewesen sei. Auf der andern Seite des Thrones stehen die drei Schicksalsgöttinnen [3], die *Fata divina*. Das Gericht befindet die Vibia für würdig der ewigen Seligkeit: auf dem Lünet-

Abbildung 1.

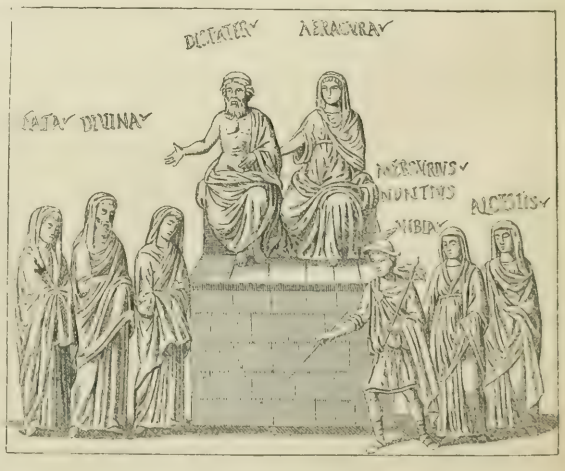


Abbildung 2.

[1]) Näheres bei Gruppe, Mythologie II 1532 ff. [2]) Vgl. Cumont in Comptes rendues de l'Academie des Inscriptions 1906 p. 63 ff. und rel. orient. 79 f.
[3]) Ihren Bart verdankt die Mittelste nur dem Zeichner Garruccis. Die Abbildung bei Wilpert zeigt deutlich ein bartloses Gesicht.

tenbilde (3) ist links die *Inductio Vibiae* dargestellt: der *angelus bonus* führt sie durch das himmlische Tor in die blumigen Auen des Paradieses, auf denen wir bereits zwei Selige mit Knöchelspiel oder Blumenpflücken beschäftigt erblicken. Im Hintergrunde sitzen die durch Richterspruch der unerbittlich strengen Götter, die euphemistisch »die Guten« genannt werden, für untadelig befundenen *bonorum iudicio iudicati* beim himmlischen Mahle unter den Bäumen des Gartens, mit Kränzen geschmückt, in festlichen Kleidern, Vibia unter ihnen. Ans Ende dieses seiner verstorbenen Gattin gewidmeten

Abbildung 3.

Cyklus hat sich Vincentius selbst gestellt: beim Festmahle erblicken wir den Gatten der Vibia unter den *septe(m) pii sacerdotes* des Sabazius, gleich zwei anderen Kollegen mit einer hohen phrygischen Mütze geschmückt: die Zugehörigkeit zu dem geweihten Kollegium verbürgt auch ihm den Zutritt zum Orte der Seligkeit.

TAFEL VIII 1 Um ihrer Bedeutung für das Neue Testament (Act 19 23—41) willen sei hier auch die Artemis von Ephesus nach einem Neapeler Exemplar abgebildet [1]. Kopf, Hände und Füße des für diesen Typus zugrunde liegenden Originals waren aus Ebenholz geschnitzt, daher sind sie in vielen der erhaltenen Kopien schwarz gefärbt. Die Göttin trägt die Mauerkrone auf dem Haupte, hinter dem sich die volle Mondscheibe rundet. Zu beiden Seiten des Kopfes wie auf dem oberen Teile des den Unterleib eng um-

[1]) Zahlreiche Repliken bei S. Reinach, Répert. de la Statuaire I 298 ff. II 321 f. III 98. Dazu vgl. Roscher, Lexikon I 588 ff. Die Statuen stammen sämtlich aus römischer Zeit. Wichtig die Münze Archäol. Zeitung 41 S. 284 Fig. 4.

spannenden Gewandes befinden sich geflügelte Stiere und Widder, wie sie die babylonische Kunst geschaffen hat und die Phantasie des Apokalyptikers (Apoc 4 7) erblickt. Auf beiden Armen kriechen schmeichelnd Löwen zu ihrer Herrin empor, deren unzählige Brüste unter dem ägisartigen, mit Reliefarbeit verzierten Halskragen hervorquellen. Die Biene am unteren Saum des Kleides erinnert daran, daß auch die Priesterinnen der ephesischen Artemis μέλισσαι hießen.

Abbildung 4.

Doch ist diese Darstellung, trotzdem sie die in späterer Zeit vorherrschende ist, keineswegs ein getreues Abbild des Urbildes im Tempel zu Ephesus. Diesem kommt vielmehr eine hellenistische Gemme (**2**), auf die mich Jacobsthal hinweist, nahe [1]. Das Idol stellte danach eine aufrechtstehende weibliche Gestalt mit zwei Brüsten dar. Der ganze Leib ist bis zu den Fußknöcheln herab in Binden gewickelt, zwischen die in bestimmten Abständen Reihen von metallenen Buckeln eingefügt sind: durch mißverständliche Deutung sind daraus die vielen Brüste der landläufigen Statuen geworden. In den Händen trägt sie zwei Gebilde, die man nach unserer Darstellung für Palmzweige halten müßte, die aber, wie die ähnliche Gemme 64,80 (Furtw.) zeigt, Kornähren sein sollen. Zwei weibliche Rehe mit Zitzen stehen neben der Göttin, aus ihrem Haupte springen zwei undeutliche Tiere, wohl auch Rehe; zwei Skorpione befinden sich über ihrer Schulter, Sonne und Mond leuchten ihr zu Häupten.

ISIS

TAFEL VIII 3 Im Laufe des I Jahrhunderts vor Christus hat sich trotz wiederholter Abwehrmaßregeln des Staates der Isiskult, der schon weite Gebiete des Ostens erobert hatte, auch in Rom heimisch zu machen gewußt. Auf dieser Wanderung durch die östlichen Mittelmeergebiete ist viel von der spezifisch ägyptischen Eigen-

[1]) Abgeb. bei Furtwängler, Die antiken Gemmen 1900 Bd. I Taf. 44, 2. Danach mit freundlicher Erlaubnis des Verlages Giesecke & Devrient unsere Abbildung.

art der Form verloren gegangen und eine Assimilation an das griechische eingetreten. Die Abbildung **3** gibt die für die hellenistisch-römische Zeit typische Darstellung der Isis, wie sie in zahlreichen Repliken sich findet[1], nach einem Exemplar des Neapeler Museums wieder. Ueber die Tunika ist der mit Fransen besetzte Mantel geschlungen und seine Enden sind auf der Brust zum »Isisknoten« geschürzt. Das gewellte Haar deckt ein Schleier, die Stirn überragt das Symbol der Göttin, die Mondscheibe und die Lotosblüte. Die rechte Hand hält die metallene Klapper, das Sistrum, empor, während die linke einen mit Nilwasser gefüllten Henkelkrug hält.

Das aus hadrianischer Zeit stammende folgende Relief (**4**) des vatikanischen Museums stellt eine Isisprozession dar[2]. Voran schreitet die an der Stirn mit der Lotosblume, dem Symbol ihrer Göttin, geschmückte Priesterin, um deren linke Hand sich die heilige Uräusschlange windet: in der rechten trägt sie ein Gefäß. Hinter ihr folgt der »Hierogrammateus« mit kahlgeschorenem Schädel, den ein Band mit steif nach hinten abstehenden Enden umschlingt. Dies und die Sperberfeder am Kopf macht ihn kenntlich. Aus der heiligen Rolle, die er mit beiden Armen vor sich hält, rezitiert er Gebete. Dann kommt der »Prophet«, eine in Tücher gehüllte Gestalt, die einen großen Krug mit dem zur Reinigungszeremonie dienenden Nilwasser in seinen vom Mantel bedeckten[3] Armen trägt. Der Henkel des Kruges hat die Form der heiligen Uräusschlange[4]. Die den Beschluß bildende Dienerin schwingt in der Rechten das klirrende Sistrum und trägt in der Linken eine mit eigentümlichen Ansätzen am Stiel versehene Schöpfkelle. Clemens Alex. Strom. VI 4, 35—37 beschreibt eine andere Form der Isisprozession: voran geht der Sänger (ᾠδός) mit einem Musikinstrument, es folgt der Sterndeuter (ὡροσκόπος) mit einer Uhr und einem Palmzweig[5] als Symbolen der Astrologie in der Hand, dann der Schreiber (ἱερογραμματεύς), auf dem Kopfe Federn, in den Händen ein Buch und ein Körbchen mit Tinte und Schreibrohr. Danach folgt der Zeremoniar (στολιστής) mit der Elle, dem Symbol der Gerechtigkeit, und der Schale zum Trankopfer; den Beschluß bildet der »Prophet«, welcher den Wasserkrug in seinen Armen hält.

TAFEL IX 1 Wie auf dem vorigen Relief die führende Priesterin als Kopfschmuck das Symbol der Göttin trug, so zeigt uns

[1]) S. Reinach, Répertoire de la Statuaire I 87. 611 ff. II 420 ff. 809 f. III 124 f. Amelung, Skulpt. d. Vatik. Mus. Taf. 7, 31. [2]) Vgl. Amelung, Skulpturen d. Vatik. Museums Bd. II (Belvedere) S. 142 ff. [3]) Ueber die Sitte und Bedeutung der verhüllten Hände s. A. Dieterich, Kleine Schriften 1911 S. 440 ff. [4]) Dasselbe betont auch Apuleius Metam. XI 11.
[5]) Vgl. Boll, Sphaera S. 370.

der in 1 wiedergegebene athenische Grabstein [1] eine Isispriesterin im vollständigen Kostüm ihrer Herrin. Soterion, der Eigentümer des Grabes, wie uns die Inschrift belehrt, hat sich selbst in feierlicher Positur, die Testamentsrolle in der herabhängenden Linken, an der Seite seiner Gattin, welche Priesterin der Isis war, auf dem Grabsteine darstellen lassen.

MITHRA

Von den zahlreichen Monumenten des Mithraskultes, die F. Cumont [2] gesammelt hat, ist hier eins der größten, die auf beiden Seiten mit Reliefs bedeckte Platte eines Mithraeum zu Heddernheim, wiedergegeben (**TAFEL X** und **XI** Cumont, nr. 251). Den Mittelpunkt der Vorderseite nimmt die auf den meisten Platten wiederkehrende Stiertötung in Anspruch. Die Darstellung steht unter dem bestimmenden Einfluß eines seit den Perserkriegen in der griechischen Kunst verbreiteten Motivs, das zunächst in den verschiedenen Darstellungen des Herakles seinen Ausdruck findet, der die Hirschkuh von Keryneia am Geweih packt und das sich sträubende Tier mit dem Knie zu Boden drückt. **TAFEL IX 2** gibt eine Bronzegruppe dieses Typs in Palermo wieder, die auf eine Komposition des Lysipp zurückgeht. In der Schule des Phidias war dies Motiv bereits auf Nike übertragen: an der Balustrade des Tempels der Athena Nike war die Göttin in dieser Haltung eine Kuh opfernd dargestellt [3]. In hellenistischer Zeit wurde dies letzte Motiv noch weiter durch Menaechmus (III Jh.) umgestaltet [4] und ist in dieser Form oft wiederholt [5]. Ein Beispiel aus dem vatikanischen Museum bietet das Relief **TAFEL X 2**. Nach dem Vorbild des Menaechmus ist dann wohl im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit die uns vorliegende Mithrasgruppe entworfen worden (vgl. S. 130).

Was nun den Inhalt der Darstellung anlangt, so ist es nur durch ausgiebige Kombination von Nachrichten und Darstellungen möglich gewesen, den Sinn dieses Gewirrs von Figuren zu enträtseln [6]. Ueber dem flatternden Mantel erblicken wir einen Raben, der dem Mithra vom Sonnengott den Auftrag gebracht hat, den Urstier, das erste Geschöpf des Ahura Mazda, zum Heile der Welt zu töten. Darauf

[1]) Vgl. v. Sybel, Skulpturen zu Athen nr. 530, vgl. Lebas, Voyage Mon. fig. 75. [2]) Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra 1895—99. Weitere Nachweise bei Cumont, rél. orient. 299 ff. [3]) Archäol. Anzeiger VI 122 Fig. 17 d. Vgl. Kekule, Die Balustrade der Athena Nike. [4]) Plinius nat. hist. 36, 80 *vitulus genu premitur.* [5]) Vgl. z. B. S. Reinach, Répertoire de la statuaire I 113. 190. 350. [6]) Cumont Textes et Mon. I 304 ff. und bei Roscher, Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie s. v. „Mithras". Vgl. auch Cumont, Die Mysterien des Mithra, deutsch von Gehrich 2. A. 1911. S. 199 ff.

hat Mithra das Tier verfolgt und in einer Höhle zu Boden geworfen: während die Linke in die Nüstern des von dem Knie des Helden niedergedrückten Stieres greift, bohrt die Rechte ihm den tödlichen Dolch in den Hals. Zwei Gefährten, Cautes und Cautopates, stehen Fackeln tragend ihrem Meister zur Seite. Aber schon nahen die feindlichen Abgesandten des Ahriman: Während ein Skorpion die Hoden des Stieres zerfleischt, um seinen Samen zu vergiften, schlürft die Schlange das in den Krater fließende Blut, auch der Löwe lauert darauf, sein Teil zu erhalten. Doch Mithras treuer Hund, der vorher schon die Beute aufgespürt hatte, bewacht die aus dem todwunden Tier entschwebende Seele und geleitet sie zum Himmel, aus dem Leichnam entstehen trotz Ahrimans Bemühungen die heilsamen Pflanzen, vor allem Weinstock und Getreide: wie denn schon in der Darstellung aus dem emporgeworfenen Schwanzende drei Aehren herauswachsen; aus seinem durch den Mond geläuterten Samen die Tiere, die wir auf der Rückseite der Platte (**XI**) fröhlich über die Grotte springen sehen, in der an der Leiche des toten Stieres Helios dem Mithra eine Weintraube reicht. Auf der oberen Leiste der Vorderseite erblicken wir links den zu Berg fahrenden Helios, welcher den Mithra an seiner Seite den Wagen besteigen heißt, rechts die zu Tal fahrende Nacht. Darunter links eine Episode aus einem früheren Stierabenteuer: Mithra schleift das erbeutete Tier an den Hinterfüßen mit sich. Daneben setzt er dem Helios die Strahlenkrone auf und reicht dann einem Knieenden (Helios?) die Hand. Die runde Wölbung der Opfergrotte schmücken die Bilder des Tierkreises, ein Zeichen des auch in die Mithrareligion eingedrungenen Einflusses der babylonischen Astrologie: muß doch die Seele des Frommen von Mithra geleitet sieben Himmel durchschreiten, um von allen πάθη gereinigt die höchste Seligkeit zu erlangen (S. 172 ff.). In dem Zwickel rechts sehen wir, wie Mithra zur Zeit einer von Ahriman gesendeten Dürre durch einen Pfeilschuß Wasser aus dem Felsen lockt, das die davor knieenden Menschen gierig trinken. In dem Viereck rechts daneben (unter dem Kopf) ist die Geburt des Mithra dargestellt; mit halbem Leibe ragt er aus dem »mütterlichen Felsen« heraus. Darunter schreitet er nackt, nur mit der phrygischen Mütze bekleidet, auf einen Feigenbaum zu, um sich vor dem Sturmwind mit dem abgehauenen Laub zu decken. Die übrigen Darstellungen sind uns nicht verständlich. Medaillons mit den vier Winden schmücken die Ecken, die vier je darunter und darüber befindlichen Köpfe stellen die vier Jahreszeiten dar.

Ein Heiligtum des Mithras (M i t h r a e u m) zeigt **TAFEL XII 1**, und zwar das jetzt von Wasser angefüllte und unzugänglich gewor-

dene unter St. Clemente in Rom [1] (natürlich ist es kein Zufall, daß sich über dem heidnischen Kultort eine christliche Kirche erhoben hat). Die Form dieser Heiligtümer ist im ganzen Gebiet des römischen Reiches wesentlich gleich. Weil in der Legende des Gottes die Höhle eine so bedeutsame Rolle spielt, hat man entweder Felsgrotten gewählt oder dem Versammlungsort durch Wölbung der Decke den Charakter des *antrum* = σπήλαιον gegeben [2]. Durch einen Vorraum betritt man das Heiligtum: die Eingangswand ist frei, an den drei andern Wänden befinden sich die etwas abgeschrägten Podien, auf denen die Gläubigen Platz nahmen. Die Hinterwand schmückte das Relief des Stiertöters, von den Altären des *Sol* und der *Luna* flankiert: man sieht deutlich die Stelle, aus der es herausgebrochen ist, davor war zwischen den Podien der Opferplatz. Die Mithraen sind alle klein und fassen höchstens 100 Personen: so liegt der Schluß nahe, daß nur die höheren Grade der »Eingeweihten« *Leo*, *Perses*, *Heliodromus*, *Pater*, nicht aber die niederen Rangstufen des *Corax*, *Cryphius*, *Miles* zu den Mysterien der Crypta Zutritt hatten [3] (vgl. S. 173).

TAFEL XIII. Unter den Mysterien des Mithra spielt die »Kommunion« eine Hauptrolle: Justin, der sie mit dem christlichen Abendmahl in Parallele stellt, berichtet apol. I 66, daß dabei Brot und ein Becher mit Wasser unter feierlichen Sprüchen dem Einzuweihenden vorgesetzt würden [4]. Man hat zu bereitwillig in dem hier (4) abgebildeten Relief von Konjicu in Bosnien eine Darstellung dieser mithrischen Kommunion finden wollen. Auf einem Polster, vor dem ein mit Broten bedeckter dreibeiniger Tisch steht, ruhen zwei Personen, von denen die eine das Trinkhorn in der aufgestützten Hand hält, während die freien rechten Arme bei beiden erhoben sind: daneben stehen zunächst links der durch die phrygische Mütze kenntliche »Perser« und rechts der (halbzerstörte) »Soldat«, dahinter durch die Tiermasken unverkennbar bezeichnet, der »Rabe« und der »Löwe«. Schon dieser Umstand muß uns abhalten, die Szene für eine realistische Darstellung der »Kommunion« zu halten, da wir doch wissen, daß *Corax* und *Miles* von den Mysterien ausgeschlossen waren (s. oben); auch ist bei der Feierlichkeit schwerlich ein Eber in der Crypta umhergelaufen, den wir doch auf dem Relief links vom Tisch sehen; wenn man sich mit dem Rindskopf zur Rechten auch zur Not abfinden könnte. Vielmehr ist die ganze Szene, wie sie kunstgeschicht-

[1]) Cumont, Textes et Monuments II Abb. 30. [2]) Anders Cumont, Myst. d. Mithra 2. A. 159 „Diese Krypta, die man als Sinnbild der Welt betrachtete, mußte in Nachahmung des Firmaments gewölbt sein". [3]) S. Cumont, Mysterien d. Mithra, deutsch v. Gehrich 2. A. 141. 146. [4]) Cumont, Textes et Mon. I 320 f. Myst. des Mithra [2] 144 f.

lich mit den Heroenreliefs zusammengehört, so auch inhaltlich als das Mahl der seligen Mysten im Paradiese zu verstehen, die — vielleicht als »Sonnenfahrer«, wie Dieterich[1] ausführt, emporgeschwebt — von den Angehörigen der niederen Grade bedient werden. Diese letzteren sind dann mit irdischem Realismus durch die im Kult faktisch benutzten Masken und Embleme gekennzeichnet, während das Mahl der seligen Mysten selbst nach dem Typus des oft dargestellten[2] Festmahles des Sol und Mithra — daher hier auch z w e i Selige — gebildet ist. Bei dieser Auffassung ist auch gegen den Stierkopf und den jedenfalls symbolischen, aber ziemlich rätselhaften Eber[3] nichts einzuwenden. Nun wird aber eine Analogie, die Cumont[4] nachdrücklich betont hat, noch auffälliger, nämlich die mit den christlichen Abendmahlsbildern der Katakomben.

Auch in der christlichen Kirche hat man die realistische Darstellung sowohl der Einsetzung wie der Gemeindefeier des Abendmahls durchaus vermieden (S. 302[2]). Die älteste Zeit weist auf das Mysterium hin durch ein rein symbolisches Bild (1). Ein Korb ist mit Brot gefüllt, durch sein Flechtwerk schimmert ein Glas mit rotem Weine, und hinter dem Korbe liegt der 'Fisch', das geheimnisvolle Zeichen Christi: so die wohl noch dem I Jahrhundert angehörende Kapelle in S. Lucina[5]. Das zweite Jahrhundert hat in den Sacramentskapellen von S. Callisto[6] und der Cappella greca von S. Priscilla das Abendmahl unter dem Bilde der Speisung der 5000 symbolisiert und gibt damit derselben Stimmung Ausdruck, welche das sechste Kapitel des Johannesevangeliums beherrscht. Auf dem halbkreisförmigen Polster ruhen sieben Personen und greifen nach den Broten und Fischen, die auf der Tischplatte liegen. Rechts und links von der Szene stehen je sechs mit Brot gefüllte Körbe: das sind die zwölf Körbe mit Brocken, welche nach der wunderbaren Speisung noch übrig blieben (Joh 6 13), und sie allein sichern ja auch die Interpretation der Speisenden als Repräsentanten der Fünftausend[7]. Denn die Mahlszene selbst ist nicht Darstellung eines improvisierten Essens im Freien, sondern entspricht dem üblichen Schema der Kaiserzeit[8]. Aus diesem Grunde werden wir uns auch hüten müssen, die am

[1]) Kleine Schriften 263 f. [2]) Cumont, Textes et Mon. I 175 5. [3]) Cumont, ebenda I 143 9. [4]) Ebenda I 176. [5]) J. Wilpert, Malereien der Katakomben Taf. 27. Es bleibt zu erwägen, ob nicht diese Darstellung eine knappe Zusammenziehung der nächstfolgenden Speisungsszene ist; der Korb legt den Gedanken nahe. [6]) Vgl. Wilpert, Malereien d. Katak. Taf. 15, 2, 41, 3. 4, vgl. 27, 2. Dieselbe Darstellung auf einer Sarkophagplatte (jetzt im Lateran) bei Amelung, Skulpt. d. Vatik. Mus. Taf. 47 Nr. 213. [7]) Deshalb kann ich mich der Ansicht v. Sybels nicht anschließen, der auch diese Bilder als Seligenmahle deutet: Christl. Antike I 203. [8]) Vgl. v. Sybel, Christliche Antike I 189.

meisten realistisch erscheinende unter diesen Darstellungen, die sog. Fractio panis[1] der Cappella greca (3) einfach als naturgetreues Abbild einer altchristlichen Eucharistiefeier anzusehen. Es ist zunächst das Schema der Mahlzeit, rechts und links von den Körben (die auf unserem Bilde nicht mit reproduziert sind) flankiert. Eine Abweichung besteht nur insofern, als der Vorsitzende nicht auf dem Polster, sondern auf einem Bänkchen Platz genommen hat und ein Brot[2] in den Händen hält, um es zu brechen: diese Variante wird dem Gemeinderitus allerdings ihren Ursprung verdanken und uns dadurch lehrreich sein. Die herrschend gewordene Darstellung des Abendmahls ist aber seit dem III Jahrhundert die der wunderbaren Speisung voraufgehende Szene: Zwei Jünger treten von beiden Seiten mit Brot und Fisch auf Jesus zu, der die Hände segnend über die Speisen breitet, während daneben die Körbe für die Brocken schon bereit stehen, oder — die beliebteste Form — Jesus schlägt mit dem Zauberstab an die brotgefüllten Körbe[3]: das ist die denkbar konzentrierteste Weise der Darstellung des Speisungswunders; daneben erscheint auf den Sarkophagen gern die Wasserverwandlung der Hochzeit zu Kana. Das Apsisbild der für die Totenmahle bestimmten Kammer in einer jetzt zerstörten Grabanlage zu Karmûz bei Alexandria[4] zeigt in der Mitte Christus die ihm dargereichten Speisen segnend, links die Hochzeit zu Kana, rechts die Speisung der Fünftausend (beides analoge Szenen von Lagernden, welche essen) diese mit der Ueberschrift τὰς εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ ἐσθίοντες.

Bei einer Reihe von Mahlszenen kann man schwanken, ob sie das Gedächtnismahl für den Toten oder das himmlische Mahl der Seligen darstellen sollen[5]: die antiken Analogien sprechen im allgemeinen für das letztere, und sicher ist dies für die vier von demselben Maler stammenden Bilder in S. Pietro e Marcellino, von denen in Nr. **2** eins wiedergegeben ist,[6] denn hier kredenzen, wie die Beischriften sagen, Liebe und Friede, *Agape* und *Irene*, den Schmausenden den Becher.

JUPITER DOLICHENUS

Jupiter Dolichenus, dem die **TAFEL XIV** reproduzierte[7] Bronzeplatte in Gestalt einer Pfeilspitze geweiht ist, gehört zu den

[1]) Vgl. Wilpert, Fractio panis Taf. XIII f. Malereien d. Kat. Taf. 15, 1. [2]) Den gelegentlich ausgesprochenen Zweifeln gegenüber kann ich auf Grund genauer Untersuchung des Originals nur bestätigen, daß in den Händen der sitzenden Person unzweifelhaft ein Brot sich befindet. [3]) Vgl. Wilpert, Malereien S. 292 ff. [4]) Bequem bei Cabrol, Diction. d'archéol. I 1130 Abb. 279. [5]) Vgl. Wilpert, Malereien S. 506 ff. v. Sybel 203 ff. Sarkophage bei Garrucci, Storia dell' arte cristiana V 371 1 384 4 401 13. 15. 16. [6]) Wilpert, S. 470 ff. Taf. 157 1. 2 133 2 184. [7]) Nach Bonner Jahrbüch. CVII, 1901 Taf. 8.

aus dem Orient durch die Soldaten nach dem Westen verpflanzten syrischen Baalim. Seine Heimat ist die Stadt Doliche in der zwischen dem Oberlauf des Euphrat und dem Taurusgebirge gelegenen Landschaft Commagene. Von hier aus ist er durch die syrischen Truppen nach Italien und weiter in die Donau- und Rheinlande, ja bis nach Britannien verbreitet worden und hat sich besonders um 200 großer Gunst beim hohen und niederen Militär erfreut. Vom Kult und Wesen dieses Kriegsgottes wissen wir nicht mehr, als das Wenige, was uns die bildlichen Darstellungen lehren[1]. Unsere Platte zeigt ihn, wie üblich, auf einem Stier stehend, mit der phrygischen Mütze auf dem bärtigen Haupte, in der hoch erhobenen Rechten eine Doppelaxt, in der Linken den Blitz. An dem quer über die Brust geschnallten Bandelier hängt das Schwert, die Beine sind nach orientalischer Weise mit Hosen bekleidet. Sowohl die Doppelaxt wie die Rosette auf der Stirn des Stieres machen übrigens einen Zusammenhang dieser jungen Winkelreligion mit der 1500 Jahre älteren kretisch-mykenischen Kultur wahrscheinlich. Besonders lehrreich ist nun aber die Darstellung für den Synkretismus der mittleren Kaiserzeit: auf den syrischen Gott schwebt die Nike mit Kranz und Palme zu. Ueber ihm erblicken wir die Büste des strahlengekrönten Helios, unter ihm eine seltsame Gruppe: in der Mitte eine Gottheit, welche das Sistrum der Isis, die Mauerkrone der Kybele, und die Fackel der Demeter-(Artemis-Hekate?) tragend auf einem Esel steht: offenbar das weibliche Komplement zum männlichen Baal. Rechts und links von ihr zwei Genien mit halbem Leibe aus rätselhaften Gewinden (Felsen?) herauswachsend, die auf ihren Häuptern die Büsten der Luna und des Sol, in ihren Händen Fackeln in Form von *fulmina* tragen.

Abbildung 5.

[1]) Vgl. Cumont, Art. „Dolichenus“ in Pauly-Wissowa Real-Enzykl. V 1276 ff.

PANTHEOS

Ein besonders schönes Beispiel des Ineinandergehens der verschiedenen Einzelgottheiten (S. 128) zeigt die nebenstehende Darstellung der Fortuna Panthea [1] nach einer Berliner Bronze. Als man sich daran gewöhnt hatte, verschiedene Götter mit einander zu identifizieren, trieb die Entwickelung unaufhaltsam dem weiteren Ziele zu, alle Götter als verschiedene Offenbarungsformen eines einzigen allumfassenden »Pantheos« [2] zu betrachten. Jeder Kult pflegte natürlich den von ihm speziell verehrten Gott als diesen »Allgott« zu betrachten, so daß wir Jupiter, Serapis, Aphrodite, Isis, Silvanus u. a. m. mit diesem Beinamen bezeichnet finden. Die zahlreichen figürlichen Darstellungen liefern den Kommentar dazu. So erblicken wir hier die am Füllhorn kenntliche Fortuna, deren Haupt außer einem Diadem das Symbol der Isis zugleich mit dem Halbmond der Artemis schmückt. Am Rücken sind die Flügel der Nike, über die Brust ist das Hirschfell (νεβρίς) der Artemis oder einer Bakchantin geschlungen, während sie über den Rücken den Köcher der Artemis geworfen hat. Die Rechte führt das Steuerruder der Tyche, um den Arm schlingt sich die heilige Schlange des Asklepios, und aus dem Füllhorn schaut das Knaben gleich gebildete Dioskurenpaar.

[1]) Vgl. C. Friedrich, Kleinere Kunst u. Industrie im Altertum (1871) Nr. 1988. Roscher, Lexikon 1 2 S. 1534. [2]) Vgl. Usener, Götternamen S. 345 f.

I NAMEN- UND SACHREGISTER

Die Hauptstellen sind fett gedruckt.

Abendmahl 224. 433 f., vgl. Sakramente.
Aberkiosinschrift 166.
Abraham 161. 205[2], Astrologe 199. 200, dagegen 201.
Achikar 197.
Adler bei der Apotheose 149. 423.
Adonis 127. 130. 178.
Adresse des Briefes 412. 416.
Aegypten 18 ff. 182. 407[5], Ursitz der Kultur 118, Religion 129. 152, vgl. Tierdienst. — Astrologie 133.
Aesop 266.
Agabus 327. 413.
Agrippa II 413.
Ahriman 431.
Ahura Mazda 131. 430.
Akademie 47, skeptische 54. 57. 107 ff. 136, s. Skepsis.
Albinos 223[1]. 311.
Alexander d. Gr. **15** ff. **35** ff. 44 f. 77, Politik 18, Pflege der Wissenschaft 19. 21, Alexandergeschichte 49. 115. 117[4], Kult 124 f. 161.
Alexander Polyhistor 200 f.
Alexander Severus 161.
Alexandria 19 f. 55. 192 ff.
Allegorien (Evangelien) 290.
Allegorische Auslegung 100. 108. **112** ff. 204. 206. 242. 352. 387. 393. 396. 398.
Amenhotep 163.
Ammon, Zeus 125. 127.
Anakolutha 347[1]. 355. 364.
Anaphora 373.
Anonymus, Περὶ κόσμου 397[2].
Anonymus, Περὶ ὕψους 64. 113[2]. 195[2].
Anthropomorphismus 98 ff. 111. 113, bekämpft 87. 108. 394.
Antichrist 252. 359. 383.
Antigoniden 18 f.
Antimoral, Theorie der 13. 38. 109.
Antiochia 20. 66. 316 ff. 337. 419.
Antiochos, Akademiker 54. 60.
Antiochos Epiphanes 129. 187. 252. 330[6]. 381.
Antisemitismus 195. 203.
Antithesen 354 f. 368[2]. 373. 378.
Antoninus und Faustina, Apotheose 423.
Antonius 29. 33. 408 Nr. 5.
Anubis 130.
Aphrodite 127. 178. 436.
Apokalyptik 184. 234. 252. 268. 378. **381** ff.
Apollo 113. 117. 137. 159[4], als Schutzgott des Augustus 146 f., vgl. 150, Mythus der Geburt 386[5], vgl. 382.
Apollonios von Tyana 141[7]. **161. 217** f. 299. 310. 336[4].
Apologetik, religiöse 114 f. 142, jüdische 196. **202** f. 245. 248. 391, christliche 248. 300. **391** ff.
Apostel, Autorität 259 f. 332 ff. 363. 377, Paulus' Apostolat 345. 347, Apostolische Verkündigung 268. 290 f., Apostelkonvent 316. **318** ff. 348.
Apotheose s. Vergötterung.
Apuleius 151[1]. 157. 251[2]. 293[4]. 299[6]. 338[3]. 340.
Archaismus 64 f. **68** ff. 152. 405.
Archigallus 153. 424.
Aretalogie s. ἀρεταί.
Aristides Rhetor 67. 69. 93. 151[1]. 223[1].
Aristoteles 12. 14. 21. 36. 39. 51. 54. 57 f. 70. 73. 75. 77. 103. 122. 124. 345[1].
Arkesilaos 47. 54.
Armenien 26.
Artemis von Ephesus 427.

artes liberales 55.
Arzt, Vergleich des Philosophen (Bischofs) mit dem Arzt 82. 93.
Askese 84. 92. 93[6]. 168. 191. 204. 237 ff. 297 f. 337 ff. 365, im Isiskult 130.
Asklepios 70. 129. 133. 137. 163. 218. 436.
Astralreligion 158. 176.
Astrologie 70. 105. 109. 112. 122. 132 ff. 156 ff. 176. 423. 431, Literatur 40. 133. 156, s. Abraham Henoch.
Atheisten 108. 249.
Athen, Seereich und Kultur 11 ff., Niedergang 13 ff. 22. 59. 66 f. 101. 104.
Attis 129. 155. 167. 178 ff. 424 f.
Attizismus 2. 62. 65. 226. 353.
Auferstehungsglaube 170[4]. 307. 323. 337[4]. 389. 398, s. Christus.
Aufklärung, religiöse 87. 106 ff. 111. 123. 140 ff., vgl. Sophistik.
Augustus (σεβαστός) 147. 150.
Augustus 29. 33. 62. 83. 143 ff., Reform 150 f., Res gestae 34, Inschriften 408 Nr. 6—10.
Autonomie 17. 25.

Baale 153. 158.
Babylonischer Einfluß 164. 170 ff. 190. 213. 215, s. Chaldäer.
Barbaren 36 ff. 398, Idealisierung 40.
Barkochba 208. 381.
Bekehrung 86. 235. 242.
Bel 118. 158.
Bellona 138.
Berossos 39. 132.
Beschneidung 118. 199[5]. 248.
Beschwörungen 154. 157. 170 ff. 298. 216[7], von Schlangen, Wanzen 340.
Bibliotheken 21 f. 34 f.
Bilder (im Kult) 142. 160. 202. 245. 340. 392. 395, bildloser Kult 195.
Biographie 49. 397 f.
Bion 77 ff.
Blindenheilung 218. 264. 304. 336.
Blindheit infolge der Theophanie 326[1], als Strafe 330.
Boethos 397[2].
Botenbericht 275. 326.
Briefe im amtlichen Verkehr 346[3], pseudoplatonische 360[3]. 367, bei Eupolemos 198, christliche 341 ff., Formalien 411 ff., eigenhändige Nachschrift 361. 415[1], vgl. Adresse, Päscript. — Wirklicher und literarischer Brief 344 ff. 353, Briefe in Act 332, Briefverkehr der Kirchen (und Synagogen) 346. 380 f., vgl. Register II.
Buchhandel 22. 34.
Buchreligion 100.
Buddhismus 164. 300[1].
Bureaukratie 21. 34.
Bürgerkrieg 29 61. 142 f.
Bürgerrecht, alexandrinisches 19, römisches 29. 31. 243.
Büßerklassen 388 ff.
Buße 233 ff. 386.

Cäsar 29 f. 31. 33 f. 62. 140. 147. 408 Nr. 3. 4.
Caligula s. Gaius.
Cato 34. 59.
Catull 62.
Celsus, Christengegner 93. 167. 171 ff. 232. 248 f. 398.
Chaldäer 118. 133. 394.
Chaldäische Orakel 162. 170[4]. 171.
Charakteristik der Persönlichkeiten in der Geschichtschreibung 49, in den Ev. und Act 271. 332, in der Kunst 50 ff. 420, steckbriefartige 51. 199[5]. 338, indirekte 49, vgl. Kunst.
Christentum, und Judentum 208 ff. 225. 229 f. 236 f. 241 ff. 246 f. 294 f. 309. 321 ff. 379. 394 f., und Kultur 212 f. 225 ff. 249 f. 404, und Staat 243. 247 ff., und soziale Frage 231, und Philosophie 227. 231 ff. 394. 396 ff., und Stoa 95. 231 ff. 356[4], und Dualismus 233 ff., und orientalische Religionen 153. 155. 166. 186. 233. 236. 243. 254.
Christenprozesse 252 f. 402.
Christus 161, Geburt- und Kindheitsgeschichte 167[3]. 222. 293[7]. 300, Taufe 222. 293. 302, Heilwunder 216 ff., Verkündigung 212 f. 226 f. 229 f., Verklärung 268[1]. 281[2]. 284[1], Allwissenheit 308 (vgl. 339[5]), Lamm 383. 385, Auferstehung 220. 260 f. 268. 278 ff. 291. 293 ff. 308. 312, Christologie 220 ff., Herr des Schicksals 177, Himmelfahrt 282. 284. 295[5]. 317, Nachfolge 268.
Chronologie, mangelnde in den Evangelien 262. 267, Act 325.

Cicero 42 f. 59 f. 62. 64. 78. 135 f. 141. 345. 402. 409[2]. 415[1].
Commodus 150. 422.
Cornelius Labeo 159.
Cornutus 79. 84. 112.
Cotta 110. 139.
Crescens, Kyniker 93.

Dämonen 112. 161[1]. 170 f. 190. 213 ff. 341. 381. 392. 397 f.
Dante 389[3].
Dedikation von Schriften 325[2]. 334[1].
Deklamationen 58. 62 f. 66 f.
Delphi 99.
Demokratie 14. 17.
Demokrit 54. 102. 163.
Demosthenes 15 f.
Determinismus s. Fatalismus.
Dialog 298. 303. 309. 387. 401 f.
Diaspora s. Judentum.
Diatribe 75 ff. 356 f. 364[5]. 371. 396.
Diktieren 415[1].
Diodor 61. 81. 116[2] ff. 385[1].
Diogenes, Kyniker 76 f.
Diokletian 254.
Dion Chrysostomos 72. 77. 81. 151[1]. 160[3]. 238[1]. 388[3].
Dionysios von Halikarnaß 62. 68.
Dionysios Skytobrachion 121.
Dionysios Thrax 56.
Dionysos 99. 101. 117. 121. 125. 127. 130. 137. 155. 426, Bacchanalienprozeß 138.
divus 146. 149.
Doketismus 294 f. 311. 337 ff.
Dolichenus s. Jupiter.
dominus et deus 150.
Domitian 149. 252. 383. 411 Nr. 13.
Doppelaxt 435.
Doxographie 61. 397 f.
Doxologie 351[3]. 415 f.
Dualismus 168. 204. 211. 213. 233 ff.
Dubletten in den Evangelien 264 f. 276, Act 315. 318. 323, vgl. S. 328 f.

Ehe 43[3]. 83. 86. 90. 237. 297. 337 ff., Bild der Gemeinschaft mit Christus 341. 362.
Eklektizismus, philosophischer 71. 84. 405.
Ekstase 97. 207, vgl. Dionysos, Visionen.
Elemente, Vergötterung 117. 122. 141. 183 f. 202. 392. 394.
Elephantine, Papyri 192. 197.
Empedokles 99.
Engel 170[4]. 174 f. 190. 194. 194[4]. 213 ff. 218[1]. 279 ff. 295. 326 f. 330. 381. 386. 394 f., in strahlendem Gewand 281. 295. 326[3], vgl. 388, rechte und linke 157. 390, Offenbarungsengel 384, Strafengel 388 f.
Enkratiten 298. 337 ff., s. Askese.
Ennius 120. 139.
Entrückung 327[3].
Epheben 73.
Epiktet 48. 71. 82. 84. 88 ff. 226. 230. 235. 239[3]. 397[2] und Christentum 95. 357[1], Christianisierung seines Handbuchs 95.
Epikur und Epikureismus 40. 47 ff. 54. 57. 70. 106 ff. 113. 135. 247. 391. 393, Briefe 346.
Epilepsie 217 f.
Eratosthenes 36. 39. 45[2]. 55. 78.
Erdbeben als göttliches Zeichen 295. 326[1].
Erfindungen (εὑρήματα) 117. 120. 121 f. 198.
Erlöser 236, Erlösungsreligionen 167. 176 ff. 182 ff., Erlösungsbedürfnis 140. 235 f., kreatürliche E. 356.
Erotik 338[3]. 341. 388.
Erzählungskunst, volkstümliche 270 f. 290. 325. 329, Technik des Joh 265. 276. 303 ff.
Eschatologie 190. 234. 268. 359 f. 381 ff., vgl. Apokalyptik
Essäer 191.
Euhemeros 119 ff., Euhemerismus 202.
Eupolemos 198. 413[4].
Euripides 101. 103. 421.
Evangelium, Verflachung 256. 399. 403 ff., als Gesetz 237, Schriften 226. 258 ff., vgl. εὐαγγέλιον.
Ewigkeit des Herrschers 407[1]. 410 Nr. 9.
Exorzisten 216. 218. 331.

Fabeln 39. 197.
Fachwissenschaften 3. 22. 55. 61. 70. 135.
Fata 426.
Fatalismus 105. 133. 156 f. 177. 399 f.
Julius Firmicus Maternus 156.

Florilegien 87. 95.
Fluch gegen Fälschung 385.
Fortuna 104[3], Panthea 436.
Frauenfrage 42 f. 45 f. 74.
Freigelassene 32 f.
Freilassung durch Scheinkauf an den Gott 194.
Frieden 65. 144. 148, s. εἰρήνη.
Fronto 64.
Fruchtbarkeit, wunderbare 299, vgl. 410 Nr. 9.

Gaius, Kaiser 149. 252. 381. 410 Nr. 11. 12.
Galen 70. 93.
Galli 424, s. Archigallus.
Gebete 107. 209. 225, für Kaiser 251.
Geenna 389.
Geist, heiliger 294. 315. 326. 327 f. 333. 413.
Genius 147. 149 f. 161[1]. 249. 423. 435.
Genrescenen 52. 421.
Geschichtschreibung 49. 58. 63, jüdisch-hellenistische 197 ff., christliche 324 ff., Geschichtswissenschaft und Humanismus 8 ff.
Geschlechtslosigkeit 184[1]. 298. 341[1].
Gesellschaft, soziale Schichtung 20. 31 f. 38.
Gesetz, Naturgesetz 42, vgl. 205, ungeschriebenes Gesetz 357[1].
Gestirne, vergöttlicht 117 ff. 122. 141. 158. 202. 392. 394 f.
Gewänder, himmlisches, irdisches 172[2]. 180 f. 298[1]. 390, vgl. 156.
Gleichnisse Jesu 262. 287 ff., Allegorien 289 f., Theorie der Verhüllung 269. 289, Beispielerzählungen 290.
Gleichsetzung von Göttern 130 f. 154[3]. 159. 436, von Herrschern mit Göttern 126. 132. 150.
Gnostizismus **163** ff. 259 f. 291[2]. 297 ff. 311. **336** ff. 365. 369.
Gott, platonischer 240. 394 f. 397, der Juden bei Varro 141[1], = Zeus 202, vgl. 249, leidender, sterbender, auferstehender 155. 167. 179 ff. 224, alle Götter 128, christliche Auffassung der heidnischen Götter 214. 245, nationale Götter 104. 128, vgl. Gleichsetzung.
Gottesdienst, christlicher 225.
Gottessohn 220 f.
Gottesurteil 330, durch Los 327[2].
Gymnastik 74 f.

Hadrian 64 f. 66.
Handauflegung 328.
Harpokrates 130.
Haustafel 362. 370[3]. 378.
Heidenmission 209. 317. 321. 329. 336.
Heilige 240. 325, Heiligengeschichten 300.
Heilwunder 70. 214 ff. 264. 275 f. 303 ff. 330. 336 ff., vgl. Asklepios.
Hekataios, der Abderite 39. **116** ff. 200.
Helios 117. 119. 131. 147. 406[6—8]. 406[10]. 411. 431. 433. 435, solarer Pantheismus 158 f.
Hellenismus 2 ff. 18. 37, Kulturbedeutung 3 ff., Untergang der hellenistischen Literatur 2, Hellenisierung Roms 4. 33 ff. 58 f. 62. 137 ff. 254, Hellenismus im Osten 26 f. 36, Perioden 27. 37, Rückgang 37. 132, Hellenisierung Kleinasiens 19, Grenzen der 19, Hellenisierung der orientalischen Religionen 117 ff. 127. 128[5]. 166 f. und Judentum 187 ff., Sprache (κοινή) 18. 37. 167. 226. 356. 364.
Henoch = Atlas, Erfinder der Astrologie 200.
Hephaistion 156.
Heraklas 94.
Herakles 49. 103[1]. 121. 125. 141. 150. 422.
Heraklit 100. 356.
Heraklit, Allegorien Homers 112 ff.
Hermagoras, Rhetor 57.
Hermes 133. 137. 178. 199[5]. 387. 407[5]. 426, als Schriftsteller 162. 170[4]. 176. 182 ff. 225. 299[4]. 387.
Hermogenes 67.
Herodes d. Gr. 188. 189[1]. 330[6].
Herodes Antipas 188. 294.
Herodes Agrippa I 188. 316. 330.
Herodot 38. 116. 118. 264. 266. 271. 330[6]. 336[4]. 337[5]. 338[3].
Heroisierung 123.
Herondas 50.
Herrnworte 260. 262. 271. 285 ff. 299.
Herrscherkult 18 f. 28. 31. 117 ff. **123** ff. **147** ff. 249 ff. 255. **406** ff. 422 f., Apoc 252. 383 f., Herrscher- und Sonnenkult 159, s. Gleichsetzung.

Himmel, sieben 170 ff. 390. 431.
Himmelfahrt der Seele 135. 170 ff. 298. 390, zu Wagen 170[1]. 411[3]. 426, s. Adler.
Hipparch 55. 133.
Hirt 290. 387.
Höllenfahrt, Christi 178. 300.
Hof, Hofleben 19 ff., Pflege der Wissenschaft 21, Hofämter 20. 32, Etikette 33. 36, Feste 104, Hof- und Kanzleistil 197.
Homer 96. 98. 100. 103. 113. 162. 396[2], Nekyia 389.
Homilie und Brief 368. 372 f. 375. 378.
Horaz 62. 78 f. 81. 143 ff.
Horoskop 423. 429, s. Astrologie.
Humanität 42. 232 f.
Hymnen 177. 180 ff. 185. 339 f.
Hystaspes 163.

Jakobus, Zebedaide 260[1]. 280[2]. 294. 316.
Jakobus, Herrnbruder 294. 316. 319.
Jamblich 159. 179.
Jannes und Jambres 194.
Jenseitsglaube 135. 154. 170[4]. 240. 250. 280, Jenseitsdichtung 140. 154. 170 f. 389 f., vgl. Auferstehung, Totengericht.
Individualismus 20. 29. 45 ff. 100 f. 151. 165. 186. 191. 389.
Intellektualismus 232 f. 235.
Invictus, Sol 159, Cäsar 408 Nr. 4.
Johannes, Zebedaide 260[1]. 280[2]. 316, Legende 312. 316. 333.
Ionien 11. 16. 38, Philosophie 99 f., s. Novelle.
Isis 117. 121. 127. 130 f. 138. 153. 155. 183. 251[2]. 435 f., in der Kunst 428 f.
Isokrates 15. 36[1]. 65. 124.
Judas 271. 300. 308, Legende 330. 332. 333.
Judentum, pälästinensisches 187 ff. 208. 213, hellenistisches 192 ff., Rechtsstellung 248, in Alexandria 19. 196, Gemeindeorganisation 193, Einfluß 167[2]. 194, antike Urteile über das 195, und Stoa 392, Jüdischer Krieg 208. 381. 418, s. Christentum, Orient.
Julian 81. 159. 179. 248.
Juliane, Orakelsammlung der 162.
Iuppiter 137. 143[5]. 147. 159. 423. 436, Dolichenus 434 ff.
Jurisprudenz 64. 68.
Juvenal 64. 79.

Kaiser s. Rom, Herrscherkult. — Christenfreundliche Kaiseredikte 398[2].
Kallimachos 52. 120.
Kallisthenes 315[2].
Kanon, christlicher 258 f. 266[2]. 292 f. 301. 312. 342 ff., Sammlungen der Paulusbriefe 333. 343. 375. 378.
Karneades 54. 59. 108 ff. 392. 403[2].
Kasuistik, philosophische 72. 86.
Katakombenbilder 302[2]. 433 f.
Kebes, Tafel des 388[2].
Kelten 26. 52.
Kettenreihen 355. 370[5].
Keuschheit 222[1]. 239. 297 f. 337. 341.
Kirche, Organisation 169. 256. 259, Kirchenordnungen 365, Kirche als Matrone 387, als Turm 387[5].
Klassisch, Begriff 3. 50.
Kleanthes 102[1]. 114.
Kleodemos-Malchos 199[8].
Kommentare 56. 61. 70.
Komödie 45. 50. 420.
Konsekration der Kaiser 147. 149[3].
Konstantin 254. 255.
Kosmopolitismus 35 ff. 41. 232 f.
Krankheiten, Hypostasierung 217.
Krates, Grammatiker 59. 112.
Krates, Kyniker 77.
Kritias 102.
Ktesias 39.
Kunst, Idealismus 51. 422, Realismus 50 ff. 419 ff., repräsentative 51 f., Barock 52, Idyll 419, Uebertragung griechischer Typen auf römische Götter 138, Typen der Kleinkunst 51. 420 f., Landschaftsbild 52, Umarbeitung der Statuen 127, s. Genrescenen, Porträt.
Kybele 127. 130. 138. 153. 419. 423 ff. 435.
Kynismus und Kyniker 40 f. 44. 76 ff. 81. 84. 88 ff. 110. 238. 412, Literatur 80. 285.

Lares Augusti 147. 423.
Lasterkatalog 355. 378. 388.
Lazarus 305 f.
Lehnwörter in der talmudischen Literatur 189[2].
Leon 121.
Leontopolis, jüdischer Tempel 194.

Libertinismus 168.
Literatur, fließende Grenzen 345.
Liturgisches 225. 345. 415 f.
Livius 146.
Logos s. λόγος.
Lucan 64.
Lucian 70. 71. 80. 93. 162. 216. 219. 247. 299[6]. 324[4]. 357[1]. 388[3]. 393. 397.
Lucrez 81. 102[1]. 107[2].
Luxus 82.

Märtyrer 203. 240. 325. 331. 384.
Magie 133 f. 157. 215. 218. 338[3]. 342, magische Heilwirkung 330.
Mahlzeiten, sakrale 155.
Makedonien 17 ff. 24. 36.
Makkabäer 188.
Manethos 39. 129.
Manichäismus 167.
Manilius 81. 156.
Marc Aurel 48. 64. 71. 95. 236[1]. 238.
Marcus, Dolmetscher 367.
Martial 83. 149[1].
Maximus, Kyniker 93.
Maximus Tyrius 72. 81. 151[1]. 160.
Medizin 75. 109. 335.
Megasthenes 39. 121.
Memoiren 21. 34. 62.
Menander 51. 123[2].
Menschenfresser 340[4].
Menschenrechte 42. 231 f., s. Humanität.
Messias 221. 223. 242. 268 f. 309 f. 389.
Mischwesen 97. 381. 428.
Mithradates 26. 61. 138.
Mithras 130 f. 138. 153. 155. 157. 159. 163. 167. 171 ff. 251[2]. 430 ff., Geburt 431. 167[3], Darstellung des Stieropfers 430, Mithrasgrotte 432, „Mithrasliturgie" 157. 172[2]. 174 f.
Mönchtum 92. 237. 266.
Monarchie 16. 18. 28 ff. 45.
Monotheismus 97. 105. 210. 230. 247 f. 249. 255. 392. 395 f., jüdischer 195. 203.
Montanismus 166.
Moses 163. 194. 205, = Musaios 199, = Hermes 199[5], Tierdienst 199.
Q. Mucius Scaevola 139 f.
Musonius 80. 84. 86. 88. 94 f.
Mysterienreligionen 130. 155. 165. 186. 207. 389 f. 396.
Mysterium, Begriff 223.
Mystik 99. 134 ff. 207, Einigung mit Gott 298 f. 341, Joh 184. 310 f., Col Eph 364.
Mythus 50. 101. 105 f. 107. 112 f. 138, und Historie 115 ff., Mythographie 61. 399.

Naassener 177 ff. 182[4].
Name, Kraft des 128[2]. 174. 216.
Naturalismus 50 f. 421.
Nechepso und Petosiris 133.
Nero 25. 84. 149. 252. 336[3]. 381. 383. 411[1].
Neuhumanismus 7 f.
Neuplatonismus 5. 61. 69 f. 72. 153. 186. 211. 238 f. 255.
Neupythagoreismus 61. 84. 136. 139. 162. 238.
Nike 435 f.
Nikolaos von Damaskus 147[1]. 248. 327[4].
Nil, Darstellung in der Kunst 419.
Novellistik 39. 115 f. 197. 266[1]. 297. 300. 325. 327. 336. 338[3]. 339 ff. 388.
Numabücher 139.

Odysseus 49.
Offenbarungen 159 ff. 166 ff. 206. 398, Uroffenbarung 160.
Oinomaos 247. 393.
Opfer, Verwerfung oder Vergeistigung 141[7]. 206. 396[1].
Ophiten 173. 183.
Orakel 107. 112. 162.
Orient, Vordringen 33. 132. 254 f., Einfluß auf das Judentum 190. 213, Hochschätzung 39 f., Orientalische Religionen 152 ff. 168 ff. 399, vgl. Christentum.
Orpheus 117. 161 f.
Orphiker 99. 164. 191. 389.
Osiris 129. 154 f. 167. 394, s. Isis.
Ostanes 163.
Ovid 64. 140. 147[1. 4]. 149[1].

Pädagogische Literatur 74. 87.
Panaitios 44. 60. 134. 139.
Panhellenische Tendenzen 12 ff. 17. 59.
Pantänus 94.
Pantheios, Pantheion 128. 436.
Parabeln s. Gleichnisse.
Paradies 389.
Paränese, griechische 77. 370[4].
Parallelismus, hebräischer 285 ff. 355. 369[2]. 370. 382[2].

Parataxe 78. 270. 274. 356 f. 371.
Parsismus 164. 170. 216.
Parther 26. 383[5].
Parusie 220 f. 333. 359 f. 381.
Paulus 182[4]. 212. 224. 227. 231. 233 f. 239. **240** ff. 248. 260. 262[1]. 392 f. 395, Christologie 220 ff., Dämonologie 214 f., Eschatologie 360, Mystik 156. 184 ff., 352, 356, und Judentum 241 f. 320 ff. 350. 352, Briefe **344** ff., Sprache 353 ff., Mission 244. 349, zweite Gefangenschaft 366, s. Kanon und Reg. II.
Pelagianismus 235.
Peregrinus Proteus 93.
Pergamon 22. 252.
Perioden 371. 373, schleppende 364.
Peripatos 40. 57. 70, s. Aristoteles.
Persaios 114.
Persius 64. 79.
Personifikation von Abstrakta 78. 105. 139. 176. 184 f. 388. 422 f.
Pessimismus 238 f., Gefühl der Dekadence 40. 69, Kulturmüdigkeit 82. 404.
Petosiris s. Nechepso.
Petronius 63.
Petrus 280[2]. 281[1]. 282 ff. 315 ff. 328. 348. Martyrium 366.
Pharisäer 188 ff. 213.
Philipp II von Makedonien 15 ff. 124.
Philipp V 23 f.
Philo, Herennius 121.
Philodem 70. 107[3].
Philologie als selbständige Wissenschaft 55 ff.
Philologie und Geschichtsforschnng 272 f.
Philosophie, Tendenzen der hellenistischen 47. 54 f. 81 ff., Trennung von der Wissenschaft 47. 54 f. 70, Philosophie in Athen 17. 22. 59, in Alexandria 22, in Rhodos 23, in Rom 34. 60, Massenpropaganda 75 ff., u. Theologie 160, und Religion 100 ff. 105 ff. 152. 207. 215, Kompromiß mit Volksglauben 110 ff. 161, und Poesie 160. 397[1], Seelsorge 85 f., Ausartung in Exegese 70 f., soziale Stellung der Philosophen 84, und Judentum 203 ff., und Christentum 91 ff., Polemik der Apologeten 397, s. Eklektizismus, Kasuistik.
Philostratos 217. 299[5].
Phlegon 301[1]. 306[1]. 326[1].
Pilatus 295. 297.
Pindar 99.
Planeten 132. 157 f. 170 ff. 177. 400.
Plato 12. 14. 16. 21. 44. 48. 50. 54. 57. 61. 73. 75. 99. 102 f. 113. 118. 122. 124. 128[1]. 182 f. 226. 390, [Axiochos] 309[3], [Kleitophon] 89[1].
Platonismus 61. 70. 94. 168. 210. 397[2], s. Gott, Neuplatonismus.
Plotin 70, 94.
Plutarch 46. 61. 64. 74. 118[2]. 141[6]. 151 f. 160. 223[1]. 327[4]. 330[6].
Poesie, alexandrinische 56, Rhetorisierung 63 f. 79, Quelle der Religion 140. 160.
Polare Ausdrucksweise 385[5].
Polis 12. 20.
Polybios 24. 44. 49. 59 ff. 74. 81. 139.
Polygnot 390.
Pompeius 381.
Porphyrios 162. 167. 172. 175. 239. 320[1].
Porträtkunst 51 f. 422.
Poseidonios 48. 52. **60** f. 69. 114. 133. **134** ff. 140. 151. 158. 170[4]. 186. 195. 205[2]. 206 f. 219. 238. 357[1]. 390. 397, sein Porträt 422.
Präskript des Briefes 347. 412 f.
Predigt, theologische (Julian) 81. 179 f., ethische 81 ff., christliche 92 ff.
Prodikos 102.
Professuren für Philosophie und Rhetorik 35. 71.
Prokuratoren in Palästina 189.
Proömium s. Vorrede.
Propheten 155. 391 f. 413. 429.
Provinzen, römische 24, Verwaltung 25. 28. 30, ihr Anteil an der Literaturgeschichte 35.
Pseudonymität 162. 168. 203. 376 f. 396.
Psychologie in Evang. und Act. 271. 274. 297. 309. 332.
Ptolemäer 18 ff. 24. 46. 125 f. 129 f. 132. 406 ff.
Ptolemaios, Astronom 69. 133. 156.
publicani 28, s. Provinzen.
Publizität, Formen 345, s. Briefverkehr.
Purgatorium 170[4].
Pythagoras 99. 310, s. Neupythagoreismus.

Quintilian 60. 64. 74. 149[1]. 345[1].

Rabe 173. 430. 432.
Rationalismus 102. 114. 116 ff. 128.
Realismus, s. Kunst.
Recht, hellenistisches 37 f., im römischen Reich 27, Staatsrecht 30, Naturrecht 42, s. Bürgerrecht.
Reden Jesu 286 f., antike Technik bei Joh 308, Act 323. 325. 329. 331 f. 333[2], direkte Rede 271. 290. 327.
Reformation, deutsche 7.
Regel, goldene 95[2]. 320.
Reiche, hellenistische 18 ff.
Reichspost 416 f.
Reinheit 167. 239. 319 ff. 326, s. Keuschheit.
Religion, nationale 128, 247 f. 253 ff., griechische **96 ff.**, römische 137 ff. 403, augustische Reform 145, Verfall 151 ff., ägyptische 129 f. 152, orientalische s. Orient.
Renaissance, mittelalterliche 6.
Res gestae 30. 34[2]. 409[2], s. Πράξεις.
Rezitationen 35. 345[1]. 378.
Rhetorik **54 ff.** 356[4]. 401, und Philosophie 57 ff. 70 ff., in Rhodos 23, in Rom 34. 59 ff., lateinischer Modestil der Kaiserzeit 62 f. 79. 356[4].
Rhodos 20. 23. 59.
Rhythmik der Rede 354. 373. 378.
Rom, Wachstum 23 f., Eingreifen im Osten 23, Politik 24, Philhellenismus 25, Kaiserreich 28 ff., Gründe des Unterganges 27, Teilung der Reichshälften 28, stadtrömische Gesellschaft und Bevölkerung 31 ff., Religionspolizei 247, Kaiserregiment 65. 148. 243, in Apoc 383, Bedeutung für Paulus 349 f., s. Herrscherkult, Provinzen.
Roma, dea 252. 410 Nr. 9. 423.
Roman 51. 115. 151[1]. 339.
Romanismus 25 ff.
Romantik 145 f. 404, s. Archaismus.

Sabazios 127. 193[3]. 425.
Säkularfeier 143 f. 409[1].
Sakramente 155 f. 167. 223. 302. 310. 341. 432.
Sallust 49. 81. 357[1].
Salome 298[2].
Salomo 163. 194. 198, Urteil 196[5].
Sanchuniathon 121.
Sardanapal, Grabschrift 290, vgl. 425.
Schuldbewußtsein 140. 143. 236.
Schulwesen 19. 66. **73 ff.**, s. Professuren.
Schweigen, heiliges 382[3].
Scipio der Jüngere 44. 139.
Seele, Seelenkult 99, Seelenwanderung 183, s. Himmelfahrt.
Seleukiden 18 f. 24. 126. 129. 187.
Semitismen 368[3]. 370[5]. 373[3].
Seneca der Rhetor 62.
Seneca der Philosoph 41 ff. 48 f. 61 f. 64. 69. 79. 84 f. 141[6]. 170[4]. 235 ff. 344[1]. 357[1]. 397[2], gefälschter Briefwechsel mit Paulus 94 f. Porträt? 422.
Serapis 129 ff. 436.
Sextus, Skeptiker 70. 393.
Sextus, Sprüche 95[1].
Sibylle 381. 387 f., Dichtungen 137 f. 146. 162. 201. 392. 423.
Siegeln des Briefes 360[3]. 412[1].
Silvanus 436.
Simon, Magus 190. 331. 336.
Skeptische Philosophie 39. 47 f. 70. **107 ff.** 204 f. 247. 391. 393.
Sklaverei 29. 32 ff. 36. 42 f. 127[2]. 231 f. 346.
Smyrna 66.
Sokrates 76. 103. 226.
Sol s. Helios.
Sonne s. Helios.
Sonnenfinsternis als göttliches Zeichen 222[2].
Sophistik Athens 36. **38 f.** 47. 53. 73. 87. **101 ff.**, zweite 64 ff., soziale Stellung der Sophisten 67.
Sosylos 315[2].
Sprache s. Ionien, Attische 12, Reichssprache 18, Κοινή s. Hellenismus, Griechisch im Römerreich 25 ff., Lehnwörter 25, Zweisprachigkeit 35. 58, Dualismus 65, Kirchensprachen 27.
Spruchweisheit, jüdische 202. 370.
Stoa 4. 40. 41 ff. 54. 71. **110 ff.** 182[4]. 204 f. 206. 231 ff. 238. 368[3]. 393, stoisches Sprachgut 356 f., vgl. Christentum, Judentum und die einzelnen Stoiker.
Substantivischer Ausdruck 356. 373[3].
Sünde 233 ff., s. Erlösung, Schuldbewußtsein.
Synkretismus 115. **127 ff.** **152 ff.** **163 ff.** 381. 390[1].

Strafwunder 330. 340[1].
Synonyma, Häufung 368[2].
Syntax, verwahrloste der Apoc 385.
Syrien 18 ff.

Tacitus 4. 41. 49. 60. 62. 74. 81. 116. 332.
Taurobolium 155. 425.
Taufe 155. 222. 328. 338[1]. s. Christus.
Teles 78.
Testament, altes in der Kirche 209. 246. 321. 354.
Thekla 337.
Theodizee 182[3]. 204. 225. 238. 378. 397. 402, bekämpft 107. 109.
Theokrit 50.
Theophrast 21. 51. 58. 78. 132. 239[2]. (239[1]) 420.
Therapeuten 191[2]. 193.
Tierdienst 117. 199. 202. 392. 394 f.
Timotheos 129.
Titelwesen 20. 32, archaischer Buchtitel 384[1].
Titus 383, Bogen des 418.
Toleranz 128. 230. 248 f.
Totenerweckungen 275 f. 305 ff. 340 f.
Totengericht 427.
Tragödie 50. 101. 103. 329.
Träume 70. 103[1], 112. 326[1]. 327. 386, Doppeltraum 327.
Tyche s. Τύχη.

Ueberlieferung, mündliche 261 ff. 266. 270.
Universalismus 230 f. 253. 321.
Unsterblichkeit s. Jenseitsglaube.
Unterricht höherer 55. 74, vgl. Schulwesen.

Valentinianer 169[2].
Varro 74. 80. 140 ff. 195. 206. 255.
Vereine 45, Künstlervereine 45, wissenschaftliche 21, Kultvereine 127 ff. 132. 154. 168.
Vergil 62. 81. 112. 140. 143 f. 146. 160[2]. 170. 172[1]. 182[4]. 388 ff.
Vergötterung von Menschen 117. 123 ff. 141. 199. 202. 331. 340. 359. 388. 396, Homer 124, Plato 124, Epikur 49. 124, Moses 199, vgl. Herrscherkult.
Vespasian 31. 35. 65. 66. 218. 383.
Vettius Valens 156. 172[1]. 177[2]. 353. 385[1].
Vincentius, Grab des 193[3]. 423 ff.
Visionen 278 ff. 326 ff. 336 ff. 385 f., Doppelvision 341[2].
Volksglaube 168. 214, christlicher 218, jüdischer 190. 213.
Vorreden 324. 372.

Wandeln auf dem Wasser 218[4]. 277.
Weihnachtsfest 159.
Weise, Ideal des 48 f. 87. 88 ff. 205. 401. Toren 108.
Weissagungsbeweis 291. 398.
Wir-Berichte 294[2], 296. 324. 327[7]. 332 ff.
Wirtschaftliches Leben 19 f. 28.
Woche 157 f., 177, s. Planeten.
Wortspiele 354 f. 368[2]. 371. 373.
Würmerfraß 330[6].
Wundergeschichten 109. 154. 218 ff. 301[1]. 303 ff. 310. 326[1]. 330. 336 ff., Sammlungen von 163. 219, s. Heilwunder, Totenerweckungen.
Wundermänner 70. 161. 307. 310. 325. 331. 342.

Xenophon 16.
Xenophanes 100. 391.

Zahlensymbolik 70. 205[2]. Zahlenspiel 259. 343[2], bei Mt 286, Apoc 382.
Zauber 134. 163. 174, jüdischer 194, christlicher 194[4].
Zeitung 34.
Zenon 41. 44. 110.
Zeus 113. 117. 119. 141. 150. 202. 249.
Zodiakalkreis 175. 431.
Zoroaster 40. 163.

II CHRISTLICHE UND JÜDISCHE SCHRIFTEN

A NEUES TESTAMENT

Mt 95[2]. 217[2]. 259 f. 263. 265. 271. 273 ff. 292 ff. 361. 416.
Mc 82[2]. 216 f. 218[4]. 258[1] ff. 262 ff. 292. 296 f. 303 f. 308[1]. 381.
Lc 95[2]. 217[4]. 219. 222. 226. 250. 259 f. 265. 271[2]. 273 ff. 290 ff. 292. 295[1]. 295. 303. 326[3. 4]. 328[3]. 329[3]. 332[2]. 333. 407[8], und Joh 292. 297. 304 f. 307[5]. 308[1]. 333[2].
Joh 184 f. 218[4]. 221[3. 6]. 223 f. 250. 259. 265. 266[1]. 271[2]. 275 ff. 292 ff. 295 ff. 301 ff. 330 f. 384[1]. 385, s. Lc.
Act 93[1. 4]. 210. 216[5]. 223[1]. 245 f. 248[4]. 281. 295. 303[1]. 314 ff. 337. 339. 343. 358[1]. 365[2]. 366. 367[1]. 375. 384[1]. 412 f., Areopagrede 92. 245. 393.
Rom 237. 239[3]. 243 ff. 252. 318[3]. 336. 349 ff. 354 ff. 359[1]. 363 f. 366. 406[7]. 412 ff.
I Cor 221. 224. 231. 237. 240[1]. 243[3]. 244[2]. 245. 279. 280[1]. 283 f. 320. 344 f. 351[3]. 353[3]. 354 ff. 361. 412[3]. 413 ff.
II Cor 218[1]. 344 f. 346[1]. 351[3]. 354 ff. 361. 406[9]. 412[3]. 413[4]. 414[1]. 415 f.
Gal 158[3]. 218[1]. 231. 245. 318 f. 346. 347 ff. 352. 355 ff. 358[1]. 363. 395. 412[3]. 413. 416.
Eph 177[2]. 231. 355. 362 ff. 367. 412[3]. 414 f. 416.
Phil 345[3]. 355 ff. 364. 412[3]. 413. 414[3]. 415 f.
Col 158[3]. 221[1]. 227. 231. 237. 333. 346. 355. 361. 362 ff. 365[2]. 406[9]. 412[3]. 413. 415 f.
I Thess 245. 345. 355 f. 358 ff. 412[3]. 413[5]. 414 f.
II Thess 243[3]. 252. 358 ff. 364. 365[2]. 381. 412[3]. 413[5].
Past 221. 224. 237. 251[1. 2]. 323[1]. 333. 338 f. 357[1]. 364 ff. 406[3. 5]. 407[4]. 413 ff.
Philem 333. 345[3]. 346. 364. 414. 415[1]. 416.
I Petr 82[1]. 250. 252[2]. 313[2]. 367 f. 378. 413. 415 f.
II Petr 214[2]. 343. 355. 368 f. 378. 413. 415 f.
I Joh 221[6]. 310 ff. 365[2]. 413[1]. 415.
II III Joh 312 ff. 413 ff.
Hebr 210. 221[1]. 357[1]. 372 ff. 378. 413[1]. 415 f.
Jac 356[4]. 370 f. 388. 415.
Jud 214[2] 368. 369 f. 413. 415 f.
Apoc 219. 251 f. 371. 382 ff. 413. 415 f.

B ANDERE SCHRIFTEN

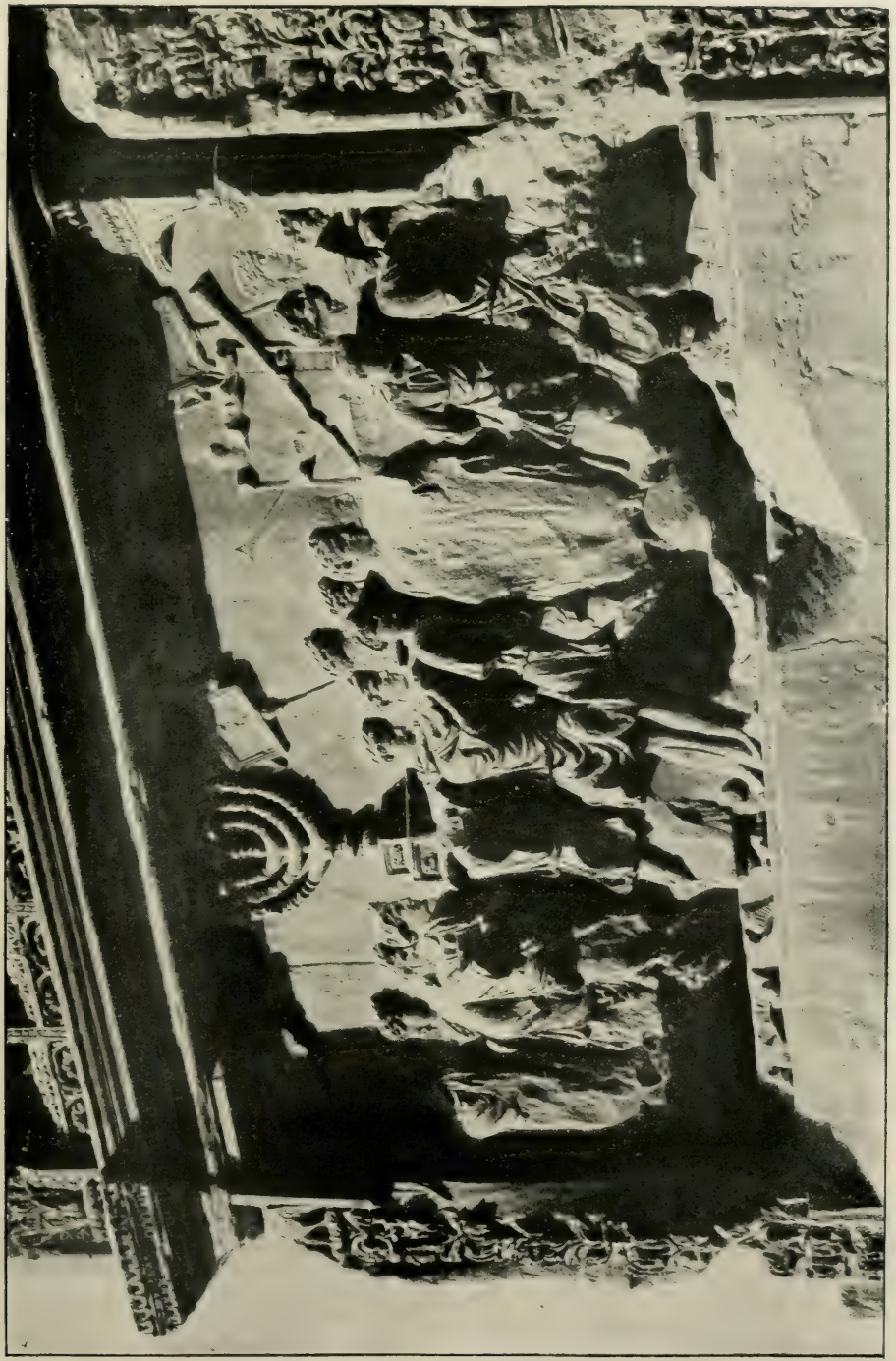
Aegypterevangelium 297 f. 337[1]. 339[4]. 341[1].
Andreasakten 340.
Anonymus an Diognet 395 f.
Apokalypsen, koptische 390[2].
Apollonios-Akten 396[1].
Apostelgeschichten, apokryphe 218. 237. 323[2]. 335 ff.
Aristeas 202. 204. 412. 414.
Aristides 394 f. 400.
Aristobul 204.
Athenagoras 94. 396.
Augustin 48. 94. 186. 218. 396. 405.
Bardesanes 181.
Barnabas 316 ff., Brief 379. 412[2].
Baruch 299[6]. 367[3]. 381. 389.
I Clem 251[2]. 343. 352. 357[1]. 366. 373[4]. 374. 378. 407[2]. 413. 416.
II Clem 92. 357[1]. 378.
Clemensroman 93. 156[5]. 183. 342.

Clemens Alexandrinus 92. 157[1]. 223. 298. 401.
Daniel 188. 381. 412 f.
Demetrios, jüdischer Historiker 197.
Dionysios von Korinth 380.
Ebionitenevangelium 293[6].
I Esra 412 f.
II Esra 412. 196.
IV Esra 180[2]. 355. 381. 386.
Esther 192[3]. 196 f. 413.
Eva-Evangelium 298.
Evangelium, apokryphe 292 ff., von Akhmin 282[5], von Oxyrhynchus 293[4]. 298[1. 3]. 299.
Eusebius 170[4]. 325. 366[3]. 401.
Exodus 418 f.
Haggada 197. 200 f. 352.
Halacha 201.
Hebräerevangelium 278[1]. 282[3]. 288. 292 ff. 295[3].
Henoch 388 f.
Hermas 386 ff.
Hieronymus 239[2]. 344[1].
Hippolyt 164. 177 ff.
Jeremias 392[1], Brief 367[3].
Jesaia 356. 392[1], Himmelfahrt Jesaias 295[4] 298[5]. 390.
Jesus Sirach 187. 193[2]. 373[4].
Ignatius 224. 343. 379 f. 412[4].
Johannesakten 299[5]. 311. 339. 386.
Josephus 191[2]. 195. 201. 203. 208. 398[2].
Judith 196[5].
Justin 94. 223. 297. 395[1. 2] 400 f. 432.
Justin, Gnostiker 175.
Kindheitsgeschichte der Maria 300.
I Makk 202. 325 f.
II Makk 193[2]. 202. 325. 330[6]. 412. 414.
III Makk 203. 383[2]. 406[3].
IV Makk 204.
Marcion 297[1]. 343. 351[3]. 363.
Marienevangelium, koptisches 298.
Minucius Felix 402 f.
Moses' Himmelfahrt 381, VIII Buch 384[2].
Muratorischer Kanon 343. 366[3].
Numeri 419.
Origenes 61. 92 f. 94. 161. 170[4]. 173 ff. 401. 405.
Papias 260. 330.
II Paral 413.
Paulus, Briefwechsel mit Korinthiern 337 f. 367, an die Laodicener 346. 363. 367.
Paulusakten 337 f. 366[4]. 367.
Petrus, Kerygma 291. 393 ff., Evangelium 283 f. 292. 294 ff. 388[5], Apokalypse 341. 388 ff.
Petrusakten 217[3]. 336 f.
Philippusevangelium 298.
Philo 61. 64. 80. 86. 107[3]. 161. 164. 170[4]. 186. 191[2]. 201 ff. 203 ff. 222 f. 392 f.
Pilatusakten 297.
Pistis Sophia 175. 178[5]. 181[1].
Phokylides, Pseudophokylideisches Gedicht 203[3].
Polykarp 251[2]. 343. 380.
Protevangelium des Jakobus 294[2].
Psalmen 185. 392[1].
Ptolemaios an Flora 380.
Q 259 ff. 285 ff. 288[1]. 292.
Ruth 196[5].
Salomo, Oden 176. 178[1]. 180[2]. 181[4]. 185. 311. 355. Psalmen 355. 381, Weisheit 202. 204. 354 f. 392.
Septuaginta 40. 196. 203. 204. 354. 371.
Sibyllinen s. Reg. I.
Susanna 196.
Tatian 177[1]. 259. 398. 400. 401.
Tertullian 94. 297. 343[1]. 402.
Testamente der zwölf Patriarchen 381.
Themison 380.
Theophilus, Evangelienharmonie 259.
Thomasakten 171[2]. 180 f. 340 ff. 390.
Thomasevangelium 300[1].
Tobit 196[5]. 197.
Wege, zwei 85[5]. 379. 388.
Zwölfapostellehre 365.

III GRIECHISCHES WORTREGISTER

ἄγγελος 89. 161[1], s. Engel.
ἄγνωστοι θεοί 128.
ἀλήθεια 223[1]. 311.
ἀνάγκη 105.
ἀπαρχή 358[1].
ἀπέχεσθαι (αἵματος) 320[1].
(πάσης) ἀποδοχῆς ἄξιος 364[5].
ἀρεταί 307. 340. (310. 325).
ἀσπάζεσθαι 414 f.
αὐτόματον 104 f.
γινώσκειν σε θέλω 414[3].
δαίμων 123. 149, s. Dämon.
δαιμόνιον 105[2].
εἰς τὸ διηνεκές 373[3].
δοκίμιον 368[2].
δόξα 214[2]. 221. 312[2]. 406[3]. 408 Nr. 6. 416.
δοξάζω 311.
δύναμις 207. 295[1]. 368[3], vgl. 111, virtutes 141.
ἐγώ εἰμι 311[2].
εἰκών 406[9].
εἱμαρμένη 105. 111. 156. 177[1]. 400.
εἰρήνη 412 f. 415. 434.
ἔλεος 413.
ἔντευξις 364[5]. 373[3].
ἐντυχία 183[2].
ἐπίσκοπος 82[1]. 90[1].
ἐπιτιμᾶν 216[6].
ἐπιφάνεια, ἐπιφανής (praesens deus) 127. 221. 406[3], vgl. S. 150.
ἐρρῶσθαι 332[2]. 361[1]. 412.
εὐαγγέλιον 258 f.
Εὐαγγελος 154, angelus bonus 427.
εὐεργέτης, εὐεργεσίαι 103[1]. 119. 121. 148. 407[8]. 408 Nr. 5. 409 Nr. 8 II, vgl. 121. 135 f.
εὐλογητός 198. 413[4]. 416.
εὐλογία 413[4]. 416. 434.
εὐχαριστεῖν 364[4]. 409 Nr. 8 I. 413 f.
ζωή 311.
θεῖον 105[2].
θεός 105[2].
καλῶς ποιήσεις 314[1], nebst Varianten 414.
κήρυγμα, κηρύσσειν 258.
κράτος 406[1]. 407[9]. 408 Nr. 6. 416.
κύριος 193. 220 f. 295[1].
λατρεία, λογική 357[1].
λόγος 111. 113. 179. 204[2]. 206[1]. 207. 222 f. 246. 311. 397.
μεγαλειότης 368[2].
μεγαλόδοξος 183[2]. 406[3].
μεγαλωσύνη 416.
μέγας μέγας 192[4]. 406[5].
μεταμορφοῦσθαι und μετασχηματίζεσθαι 156, transfigurari 85[4].
μνεία 413.
νοῦς 171. 179. 205[2]. 311.
οἰκουμένη 38. 45. 244.
τὸ πάτριον Maßstab der Religion 107[1]. 110[1]. 247 f. mos maiorum 141[4].
πνεῦμα, Gegensatz von ψυχή 156, κύριον τῶν πνευμάτων 194, ἀσθενείας 217[4].
πνευματικός, Gegensatz ψυχικός 156.
Πράξεις 119. 315. 335 ff. (300, vgl. Res gestae).
Σαββατισταί 194[1].
σεβαστός s. Augustus.
σημεῖον 360[3].
σκῆνος 156. 182[1].
στοιχεῖα 158. 348. 395, s. Elemente.
σύμβολον 360[3].
συνείδησις 357[1].
συστατικὴ ἐπιστολή 415[2].
σφραγῖδες 178.
σωτήρ 119. 126. 132. 148. 215. 221. 312[2]. 406. 408 Nr. 3. 4. 409 Nr. 8 II. 410 Nr. 9.
τάδε λέγει 382[2]. 413.
τελῶναι 171.
τροχὸς τῆς γενέσεως 371[2].
Τύχη 104. 131, Fortuna 411[4]. 436.
ὑπεροχή 364[5]. 408 Nr. 6.
ὕψιστος(θεός)192[4]. 193 f. 426.
φιλανθρωπία 221. 407[4], vgl. 144[2].
φιμοῦσθαι 216[6].
φῶς 223[1]. 311.
χαίρειν im Briefe, nebst Variationen 412.
χάρις 221. 311[2]. 351[3]. 411 Nr. 12. 413 ff.
χάριν ἔχειν 364[4].
χιτῶνες δερμάτινοι 172[1].
χρηματίζειν 183[2]. 373[3], vgl. 172[1].

TAFELN



1

2

3

4

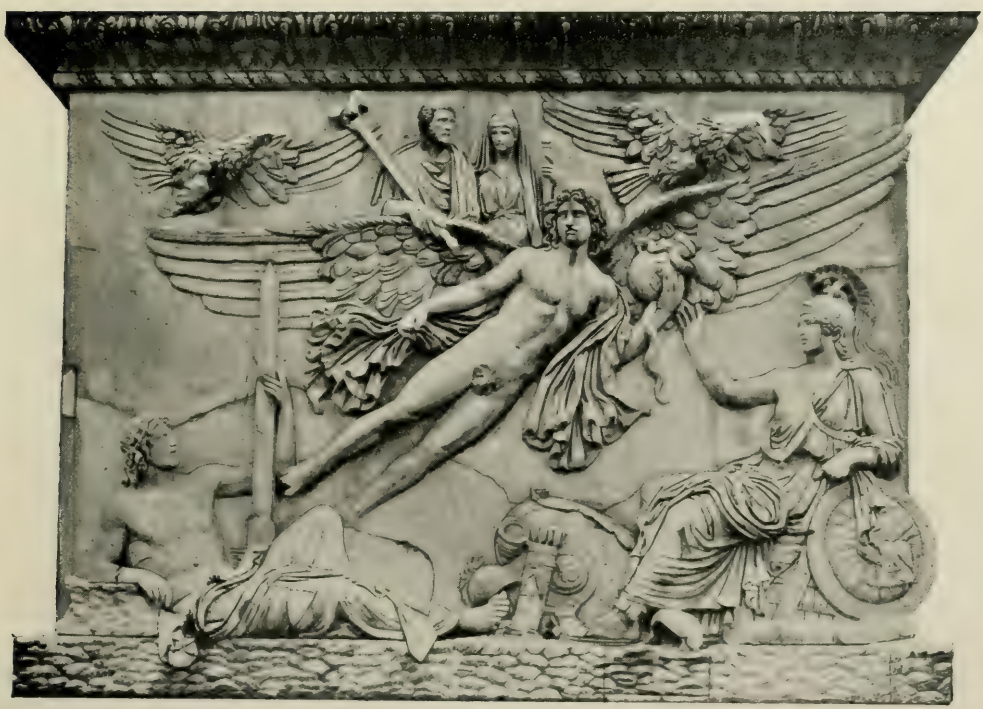
5

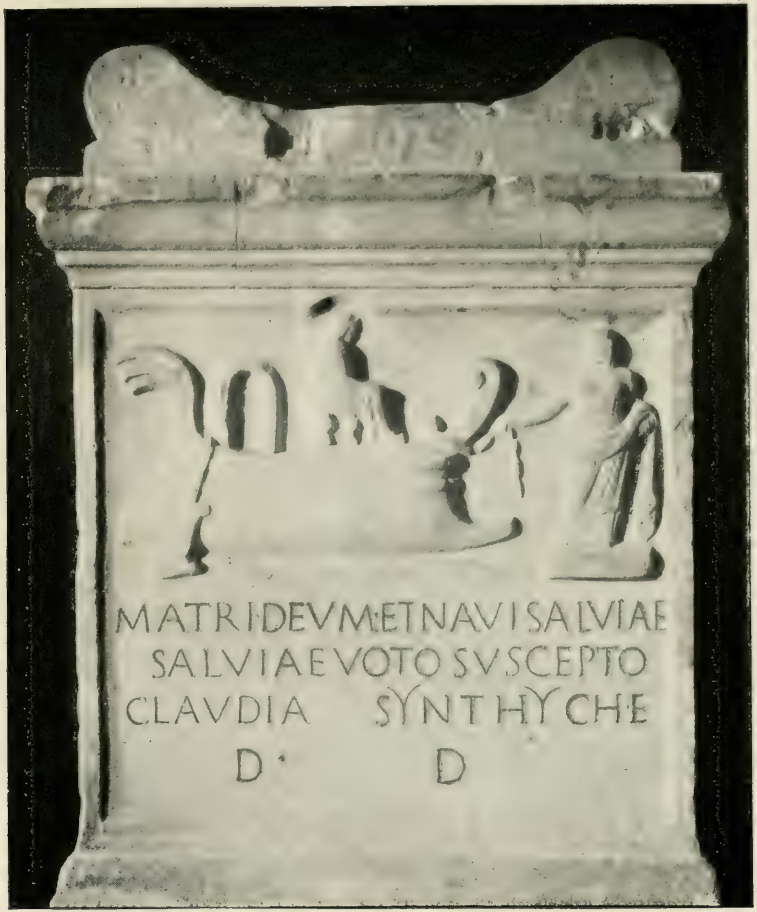
6

7

8

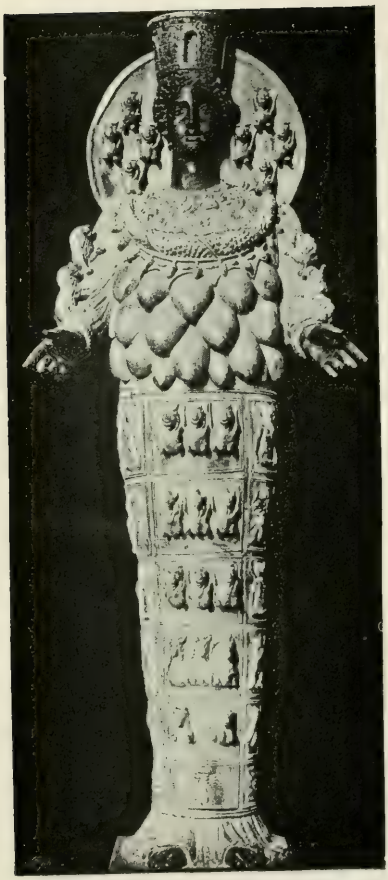
1
2
3
4
5




MATRIDEVMETNAVISALVIAE
SALVIAEVOTOSVSCEPTO
CLAVDIA SYNTHYCHE
D D

M·D·M·I· ET· ATTINIS

·L CORNELIVS·SCIPIO OREITVS
·V·C·AVGVR· TAVROBOLIVM
SIVE·CRIOBOLIVM·FECIT·
DIE·IIII·KAL·MART
·TVSCO·ET ANVLLINO·COSS·

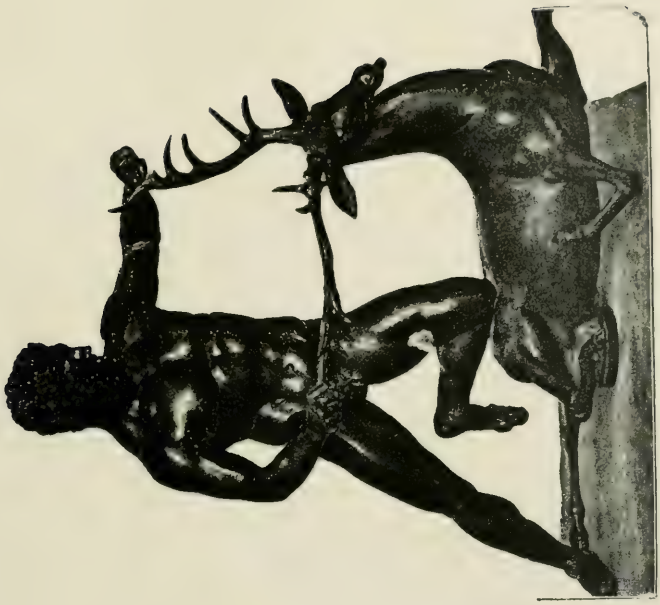


1

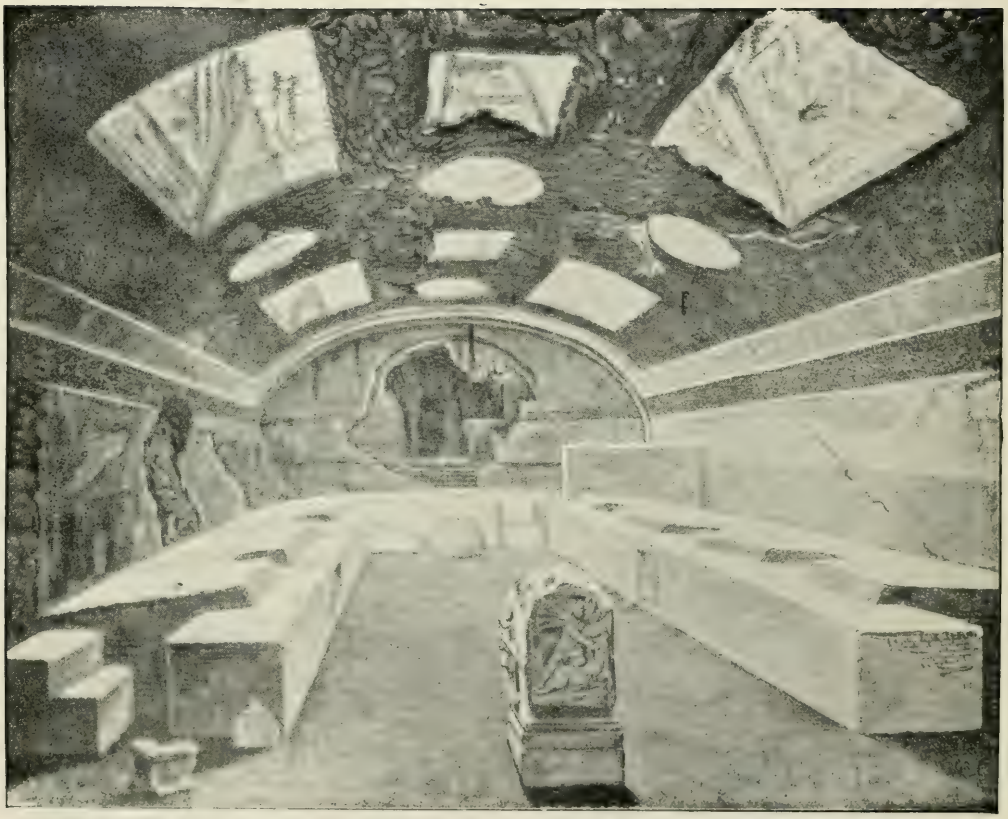
2

3

4



MVNIFICENTIA · PII · SEXTI · P · M

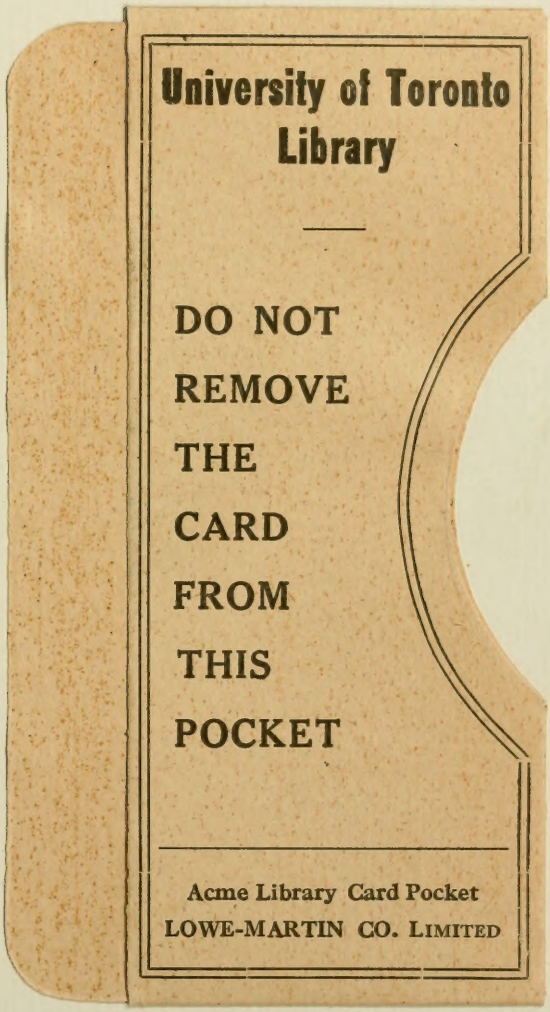


1

2

3

4


University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED